Opp. 492 t 19

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SÄMMTLICHE WERKE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

NEUNTER BAND.

SCHRIFTEN ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

ZWEITER THEIL.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1851.

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

(2210)

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN

ZUR

PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

ZWEITER THEIL.

KLEINERE ABHANDLUNGEN ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1851.

ERZIEHER AKADEMIE
DER
ADOLF-HITLER-SCHULEN

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

Bayerische Staatsbibliothek München

VORWORT.

Die kleinern Schriften und Abhandlungen zur praktischen Philosophie, welche der vorliegende Band enthält, sind fast sämmtlich in Folge äusserer Veranlassungen entstanden, und machen schon deshalb keinen Anspruch darauf, die Fragen, denen sie gewidmet sind, in systematischer Form zu erschöpfen. Aber sie ruhen sämmtlich auf derselben Grundlage eines genau ausgearbeiteten Gedankensystems, auf welches sie in allen wichtigeren Puncten für das Auge des Kenners auch da eine strenge Beziehung haben, wo die Veranlassung des Vortrags gebot, Alles, was an die Form der Schule erinnern könnte, abzustreifen und den Gegenstand der Auffassung und dem Verständniss des Hörers oder Lesers unmittelbar nahe zu legen. Namentlich gilt dies von den zahlreichen Festreden und Vorträgen, welche Herbart während seines langjährigen Aufenthalts in Königsberg bei verschiedenen Gelegenheiten, der Feier des Geburtstags Kant's, in den öffentlichen Sitzungen der deutschen Gesellschaft, am Krönungsfeste, am Geburtstage des Königs u. s. w. zu halten veranlasst war, und von welchen der vorliegende Band mehrere gerade hierher gehörige enthält. Diese Vorträge tragen zugleich durchaus das Gepräge einer edlen Popularität im besten Sinne des Worts und fesseln durch die Vielseitigkeit ihres Inhalts und durch die Kunst und Reinheit der Darstellung auch da, wo kein eigentlich wissenschaftliches Interesse dazu treibt, den tieferliegenden Gründen dessen, was sie aussprechen, nachzuforschen oder ihren Inhalt mit den anderwärts festgestellten Principien prüfend zu vergleichen.

Die der Zeitfolge nach diesen Band eröffnende Abhandlung: *Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren*, hat Herbart ursprünglich den nachgelassenen Schriften von Christian Jacob Kraus (nach dessen Tode herausgeg. von Hans von Auerswald, Königsberg, 1812) als Beilage beigefügt. Dass Mangel an Zeit ihn damals verhindert habe, die Arbeiten von Kraus mit ausführlichen Bemerkungen zu begleiten, sagt er selbst in der hier ebenfalls mit abgedruckten Vorrede zu dieser Sammlung; wirklich findet sich in ihr nur S. 151 eine Anmerkung von ihm, die hier S. 427 unter den Aphorismen eine Stelle gefunden hat. Dass übrigens die genannte Abhandlung vorzugsweise nur von *den* Ursachen eines mangelnden Einverständnisses über die ersten Gründe der praktischen Philosophie handelt, welche in der damals vorherrschenden Denkweise der kantischen und fichteschen Schule liegen, erklärt sich aus der Zeit ihrer Abfassung.

Die darauf folgende Rede *über den freiwilligen Gehorsam als Grundzug ächten Bürgersinns in Monarchien* aus dem Jahre 1814 kann sogleich mit der um fast zwanzig Jahre jüngeren, im Jahre 1831 gehaltenen Rede *über die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen* (S. 221), zusammengestellt werden. Die letztere hat Herbart selbst zugleich mit zwei Vorträgen von F. W. Schubert in der Schrift: „Das Krönungsfest des preussischen Staats gefeiert in der königl. deutschen Gesellschaft zu Königsberg“ u. s. w. (Königsberg, 1831) veröffentlicht; die erstere ist zuerst in der Sammlung seiner kleineren Schriften Bd. II, S. 1 abgedruckt worden. In beiden Reden spricht sich eine, auch wohl sonst hie und da erkennbare Richtung einer individuellen Denkweise aus, die als eine nothwendige Folge, als einen natürlichen und wesentlichen Ausdruck des Systems anzusehen man keinen Grund haben würde. Es ist nicht dieses Orts, darauf ausführlich einzugehen; nur die Bemerkung wird erlaubt sein, dass

die Art, in welcher der Einzelne concrete politische Einrichtungen und Zustände unter die obersten Grundsätze der Staatslehre subsumirt und nach ihnen bestimmt, durchaus nicht blos von diesen Grundsätzen, sondern auch von seiner Auffassung des empirischen Stoffs abhängt; daher über Dinge dieser Art sehr verschiedene Ansichten selbst bei vorhandener Uebereinstimmung in den Grundsätzen statt finden können. Der allgemeine Satz, dass das Wohl und die Würde jedes wirklichen Staats nicht auf äusseren Formen, zu denen alle Verfassungen gehören, sondern auf den in ihm wirkenden sittlichen Kräften beruhe, und dass jede Verfassung ihre Wirksamkeit erst durch die letzteren erhalten könne, verband sich nun bei Herbart mit einer überaus grossen Geneigtheit, diese sittlich wirkenden Kräfte vorzugsweise da vorauszusetzen, wo die Macht ist; und hieraus wird man sich Manches erklären können, was einer nicht geringen Masse wichtiger historischer Thatsachen gegenüber auf allgemeine Gültigkeit keinen Anspruch machen kann. Für den einsichtigen Leser wird es übrigens nicht schwer sein, den Geist des Systems von der Wendung zu unterscheiden, welche ihm in einzelnen Anwendungen die Individualität des Urhebers hier und da gegeben hat; in der That legt Herbart selbst diese Sonderung bisweilen sehr nahe, wie er denn z. B. am Schlusse des kurzen Vorwortes zu der zuletzt genannten Rede sagt: „wenn der Leser schärfer prüft, als vom blosen Hörer zu erwarten stand, so wird ihm nicht entgehen, dass der nachstehende Aufsatz Manches enthält, was vielleicht nur unter der Regierung unseres Königs, Friedrich Wilhelm des Dritten, so gedacht, so gefühlt und darum so geschrieben und ausgesprochen werden konnte.“

Zu den *Gesprächen über das Böse*, welche im J. 1817 als selbstständige Schrift erschienen sind, hat die damals in Daub's „Judas Ischarioth“ gepredigte Restauration eines persönlichen Satans als des absoluten und selbstständigen Princips des Bösen die nächste Veranlassung gegeben. Die Beziehung auf diese

Schrift tritt aber in ihnen fast gänzlich zurück; ihre wesentliche Absicht geht vielmehr auf eine kritische Vergleichung der Ansichten Spinoza's, Kant's und Fichte's über das Wesen des Bösen und die damit zusammenhängenden Begriffe; um auf diesem Wege, wie der Schluss des zweiten Gesprächs zu erkennen giebt, die Gedanken darüber in eine Richtung zu bringen, deren Fortsetzung zu einer Untersuchung führen würde, in deren vollständige Ausführung die Ethik ebensowohl als die Psychologie einzugreifen haben würde. Eine solche Absicht zu erreichen fand Herbart die Gesprächsform vorzugsweise passend, welche es gestattet, die verschiedenen Ansichten in ihren Vertretern gleichsam in persönlicher Weise auf einander einwirken zu lassen; die Orientirung über den ziemlich verschlungenen Gang des Gespächs wird dem Leser durch Vergleichung dessen sehr erleichtert werden, was Herbart in einer viel jüngeren Schrift, in den Briefen über die Freiheit des Willens, (S. 366 flgg. dieses Bandes) darüber gesagt hat.

Eine ähnliche, äussere Veranlassung hat die im J. 1819 der Schrift von G. Steffens: *über die gute Sache*, unter demselben Titel entgegengestellte kleine Schrift gehabt. Ueber die Motive ihrer Abfassung spricht sie sich selbst so bestimmt und entschieden aus, dass es unnöthig ist darüber etwas hinzu zu setzen. Um ein richtiges Gesammtbild von Herbart's persönlichem Interesse für Dinge und Verhältnisse, welche den allgemeineren Untersuchungen ziemlich fern liegen, zu gewinnen, wird man namentlich diese Schrift nicht übersehen dürfen.

Von den drei darauf folgenden Vorträgen: *erste Vorlesung über praktische Philosophie* im Sommer 1819, *über Menschenkenntniss in ihrem Verhältnisse zu den politischen Meinungen* aus dem Jahr 1821 und *über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft,* welche der Handschrift nach zu urtheilen ohngefähr in dieselbe Zeit fällt, hat die erste fast nur ein biographisches Interesse; am bedeutendsten ist die letzte, indem sie wegen der musterhaften Klarheit, mit welcher sie ihr Thema

entwickelt, als Erläuterung, ja selbst als Ergänzung dessen angesehen werden kann, was die Einleitung zum zweiten Bande der *Psychologie als Wissenschaft* über die Grundzüge einer *Naturlehre* des Staats darbietet.

An diese kürzeren Abhandlungen, welche zuerst in der Sammlung von Herbarts kleineren Schriften Bd. II, S. 297 fg. abgedruckt worden sind, schliesst sich hier die im J. 1836 herausgegebene Schrift: *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe* u. s. w. an. Zu dieser rasch ausgeführten Arbeit fand sich Herbart durch die „ihm unwillkommene Aehnlichkeit" zwischen seiner und Spinoza's Lehre über die Freiheit veranlasst, auf welche J. P. Romang in seiner Schrift „über Willensfreiheit und Determinismus" (Bern 1835) hingewiesen hatte. Zur Ergänzung dessen, was der erste Brief über diese Veranlassung sagt, kann die hier noch folgende Anzeige über die Schrift von Romang und seine eigene dienen, welche Herbart damals in die göttingischen gelehrten Anzeigen (1836, 7 St., S. 361 — 364) einrücken liess.

„Von der ersten dieser Schriften kann hier nicht füglich ausführlicher Bericht erstattet werden, denn sie hat Anlass gegeben, dass ihr die zweite, freilich kürzere und auf Briefe an einen gelehrten Freund beschränkte, zur Seite gestellt wurde. Hierin liegt indessen schon die Anerkennung, dass Herrn Romangs Buch nicht zu den unbedeutenden gehört, dass es vielmehr Aufmerksamkeit zu erregen geeignet ist; die es wahrscheinlich zunächst unter den zahlreichen Anhängern Schleiermachers finden wird. Auf S. 72 dieses Buches nun liest man wörtlich Folgendes: „Noch heute dient die Berufung auf Spinoza einer Behauptung bei den Meisten nicht sehr zur Empfehlung. Andere, wie z. B. Leibnitz, dieser hohe Ruhm des deutschen Namens, haben sich in ihrer Speculation auf Sätze führen lassen, welche keine von dem *spinozistischen* Determinismus wesentlich verschiedene *Deutung* zu erlauben scheinen, obgleich sie *hartnäckig versichern,* in Ansehung der sittlichen Dinge zu einem solchen Verständniss nicht berechtigt zu haben." Von Leibnitz wird nun ein Uebergang zu einer „neuern Philosophie" gemacht, welche Herr Romang, wie es scheint, hin-

reichend daran zu kennen glaubt, dass darin die sogenannte transscendentale Freiheit bestritten wird. Hätte er sich um den praktischen Theil dieser Philosophie bekümmert, so würde er unmittelbar vor Augen gesehen haben, dass derselbe auf die *praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate* gebaut ist, welche Spinoza, recht wie sich's gebührt, alle mit Einer Hand zusammenfasst, aber nur, um sie alle auf einmal aus seiner Ethik herauszuwerfen, wie er dies in dem *Appendix* zum Abschnitte *de Deo* ausführlich zeigt. Wenn nun Jemand seinen Deutungen mehr Gewicht beilegt, als den entgegenstehenden Versicherungen Anderer: so muss er darauf gefasst sein, dass unumwundene Erklärungen erfolgen, die er nach Belieben hartnäckig nennen mag. So ist denn in den angezeigten Briefen ohne Umstände von der Lehre des Spinoza gesagt, dass sie, als Ethik betrachtet, unter der Kritik schlecht ist. Ein stärkeres Urtheil von *Stäudlin* ist beigefügt, welches wörtlich dahin lautet: „dass Spinoza alle sittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht; und zwar auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewusstsein widerspricht und es empört.“ Der ganze Zusammenhang dieser Stelle in Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie S. 772 verdient nachgelesen zu werden; und es ist zu bemerken, dass dies Buch erst im Jahre 1822 herauskam, also zu einer Zeit, wo der S. 102 erwähnte Versuch, den Spinozismus in die Sittenlehre einzuführen, schon längst bekannt war. Noch härter urtheilt *Henrici*, der bei Spinoza „determinirten Antimoralismus“ findet, und ihn mit dem aus Platons Gorgias bekannten Kallikles zusammenstellt. Dies Urtheil hat indessen der Verfasser der angezeigten Briefe nicht zu dem seinigen gemacht. Es ist zwar ganz natürlich, dass durch die offene Behauptung des Spinoza: das Recht liege in der Gewalt, ein Rechtsgelehrter noch entschiedener empört wird, als ein Theolog, welchen manche sehr bekannte spinozistische Lehrsätze ansprechen können. Allein man muss die Lehre von der Person unterscheiden; und wo die Fehler so klar in der Lehre liegen, wie bei Spinoza, da ist man nicht befugt, den verdienten Tadel derselben auf das persönliche Wollen auszudehnen. Damit nun auch hier das *audiatur et altera pars* nicht vermisst werde, können folgende Worte des Spinoza selbst hinreichen,

welche am Ende des dritten Kapitels im *Tractatus politicus* zur Schutzwehr gegen die zu erwartenden Einwürfe stehen: *monere volo, me haec omnia ex naturae humanae quomodocunque consideratae necessitate demonstrasse, nempe ex universali omnium hominum conatu sese conservandi.* Dass man eine solche Sprache dem siebenzehnten Jahrhundert verzeihen muss, ist bekannt genug, man braucht nur an Grotius, Hobbes und Pufendorf zu denken. Wer aber die nämliche Sprache im neunzehnten Jahrhundert wiederholt, der hüte sich vor den Einsprüchen *Kant's*, dessen Grundlegung zur Sittenlehre zwar auf transscendentale Freiheit hinführt, aber nicht davon ausgeht. Der Hauptgedanke Kant's ist, dass die Sittenlehre keine Güterlehre sein kann, wie man auch eine solche drehen und wenden möge. Und dies ist vollkommen richtig; es ist eben so gewiss, als es einen Unterschied des guten und bösen Willens giebt. Wo irgend ein solcher Unterschied hervortritt, da ist der Wille selbst das Object einer Kritik; und dies Object darf nicht mit den Objecten *des* Willens (den Gütern und Uebeln) verwechselt werden. Daraus schloss Kant, noch immer richtig, irgend eine Form müsse den Bestimmungsgrund des sittlichen Willens ausmachen. Und so weit kann man ihm folgen, ohne mit ihm nach der *logischen* Form der Allgemeinheit zu greifen, woran von ihm erst der kategorische Imperativ, an diesen aber die vorerwähnte Freiheitslehre geknüpft wurde. Wer auf diesen Zusammenhang der kantischen Lehre nicht achtet, der wird immer Gefahr laufen, sich in den darüber entstandenen Streitigkeiten zu verwickeln, und die Mühe seines Nachdenkens darüber zu verlieren."

Den Beschluss des Bandes bilden endlich *Aphorismen zur praktischen Philosophie,* zum allergrössten Theile in der Form und Reihenfolge, in welcher ich sie aus Herbart's Nachlasse in der Sammlung der kleinern Schriften Bd. III, S. 209 flg. zusammengestellt hatte. Indessen ist es möglich gewesen, jetzt Einzelnes noch hinzuzufügen, indem es mir durch Vermittelung des Herrn Hofr. Prof. Strümpell in Dorpat gestattet war, ein von einem aufmerksamen und in die Sache eingehenden Zuhörer Herbart's in dessen Vorlesungen über praktische Philosophie nachgeschriebenes Heft aus dem J. 1807 zu benutzen.

Grössere Parthien aus diesem Hefte zu entlehnen, schien mir bei näherer Prüfung unthunlich, theils weil der ganze Gang der Entwickelung im Wesentlichen mit dem der *allgemeinen praktischen Philosophie* übereinstimmte, theils weil es unvermeidlich gewesen sein würde, in formeller Hinsicht vielfach nachzuhelfen; was zu thun ich Bedenken trug, um dem Mitgetheilten nicht die Gewähr der Authentie zu nehmen. Ich habe daher nur das entlehnen können, was mir individuell charakteristisch schien und zugleich in der Form, wie es vorlag, sich mittheilen liess. Das war freilich nur wenig, und kann in keiner Weise den Eindruck ersetzen, den die Lectüre jenes Heftes auf mich rücksichtlich der Sorgfalt und der Wärme gemacht hat, mit welcher Herbart diese Gegenstände im mündlichen Vortrag behandelt haben muss. Indessen die volle Wirkung dessen, was an die Person gebunden ist, kann ohnedies keine schriftliche Mittheilung ersetzen.

Leipzig, im Monat Juni 1851.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

I. BEMERKUNGEN ÜBER DIE URSACHEN, WELCHE DAS EINVERSTÄNDNISS ÜBER DIE ERSTEN GRÜNDE DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE ERSCHWEREN. Nebst der Vorrede zu Chr. Jac. Kraus nachgelassenen philosophischen Schriften. 1812. 1

II. ÜBFR DEN FREIWILLIGEN GEHORSAM ALS GRUNDZUG ÄCHTEN BÜRGERSINNS IN MONARCHIEN. 1814. 35

III. GESPRÄCHE ÜBER DAS BÖSE. 1817.
Vorrede 49
Erstes Gespräch 52
Zweites Gespräch 81

IV. ÜBER DIE GUTE SACHE. Gegen Herrn Professor Steffens. 1819. 133

V. ERSTE VORLESUNG ÜBER DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE. 1819. 165

VI. ÜBER MENSCHENKENNTNISS IN IHREM VERHÄLTNISS ZU DEN POLITISCHEN MEINUNGEN. 1821. 179

VII. ÜBER EINIGE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN PSYCHOLOGIE UND STAATSWISSENSCHAFT. 199

VIII. ÜBER DIE UNMÖGLICHKEIT, PERSÖNLICHES VERTRAUEN IM STAATE DURCH KÜNSTLICHE FORMEN ENTBEHRLICH ZU MACHEN. 1831. 221

IX. ZUR LEHRE VON DER FREIHEIT DES MENSCHLICHEN WILLENS. Briefe an Herrn Professor Griepenkerl.
Vorrede 243
1 Brief 254
2 Brief 266
3 Brief 279
4 Brief 292
5 Brief 305
6 Brief 314
7 Brief 337
8 Brief 353
9 Brief 374

X. APHORISMEN ZUR PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.
Einleitendes S. 389. — Zur Kritik des Naturrechts S. 392. — Rechtsgesellschaft S. 399. — Zur Staatslehre S. 405. — Zum Strafrecht S. 415. — Verwaltungssystem S. 419. — Cultursystem S 425. — Tugend und Pflicht überhaupt S. 426. — Schranken des Menschen und der Gesellschaft S. 430. — Principien des Fortgangs und Rückgangs S. 434. — Der einzelne Mensch als Gegenstand der Pflicht S. 437. — Gesellschaft als Gegenstand der Pflicht für ihre Glieder S. 440. — Zukunft, sofern sie abhängt von dem Willen S. 443. — Zukunft, als abhängig von den Formen und der Macht S. 446.

I.

BEMERKUNGEN

ÜBER DIE

URSACHEN, WELCHE DAS EINVERSTÄNDNISS

ÜBER DIE ERSTEN GRÜNDE

DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE ERSCHWEREN.

NEBST DER VORREDE

ZU CHR. JAC. KRAUS' NACHGELASSENEN PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN.

1812.

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

VORREDE.

Da die nachgelassenen philosophischen Schriften des verstorbenen Professor Kraus mir zur Durchsicht vor dem Drucke, und besonders um das minder Wichtige ausscheiden zu helfen, mitgetheilt wurden: bemerkte ich mit Bedauern, dass eine solche Sichtung, welche dem Leser nur das gäbe, was der Verfasser selbst ihm würde gegeben haben, hier nicht anzuwenden sei, wofern nicht der, ohnehin mangelhafte, Zusammenhang leiden, und manches Treffliche mit unterdrückt werden sollte. Indem ich überdies mir nicht erlauben wollte, meine eignen Ueberzeugungen bei dieser Durchsicht zum Maassstabe zu nehmen: so fasste ich den Gedanken, lieber eigne Bemerkungen, (jedoch unvermischt mit dem kraus'schen Texte,) und vielleicht Abhandlungen zuzusetzen, als die fremde Handschrift zu sehr zu verkürzen; und auf solchem Wege, wenn nicht das Lückenhafte zu ergänzen, doch den Stoff des Nachdenkens zu vermehren, und zur Erweiterung der Umsicht Anlass zu geben. Von dem Herrn Herausgeber wurde mir dieses gestattet; aber mehrere, zum Theil unerwartete, Geschäfte verkürzten die Zeit; und so ist auch das, was ich darzubieten im Sinne hatte, nur Fragment geworden.

Indessen wird der gegenwärtige Theil von Kraus's literarischem Nachlass nicht bloss den Lesern der vorhergehenden Theile einen willkommenen Aufschluss über die philosophischen Grundgedanken gewähren, unter deren Einflusse die übrigen Werke entstanden: sondern auch unmittelbar für die Philosophie selbst ist hier des Interessanten genug, um lebhaft zu wünschen, es möchte dem Verewigten gefallen haben, sich vollständiger auszusprechen.

Die Abhandlung über den Pantheismus schien mir die erste Stelle zu verdienen, obgleich sie nur den Stoff zu einer Recen-

sion enthält, die ungeschrieben blieb. Selbst die Spur dieses Ursprungs aber schien nicht verwischt werden zu dürfen; man kann sich jetzt ungefähr vorstellen, welche Kritik die berühmten herder'schen Werke, die dem Verfasser vor Augen lagen, zu treffen drohte.

Kraus zeigt sich hier als Metaphysiker, und auf solche Weise, dass schwerlich einer unter den jetztlebenden Philosophen ihm Tiefe des Denkens und Kenntniss der Gegenstände wird streitig machen wollen; ja es wird ein seltner Ruhm sein, wenn Jemand, bei eben so viel Tiefe, so wenigen Irrthümern wird gehuldiget haben. Kraus hatte die Enthaltsamkeit, die Begriffe vom *Sein*, von *Kraft* und *Wirkung*, die er trefflich aus einander legte, durch kein metaphysisches Band wieder verknüpfen zu wollen. Da er die Möglichkeit der Verbindung nicht einsah, wer möchte die Enthaltung von gewagten Versuchen missbilligen? In einem, sehr wichtigen, Puncte, hat er, nach meinem Urtheile, seinen Freund *Kant* weit übertroffen. Ich meine den Begriff des Absolut-Nothwendigen. Nach Kraus ist „das Absolut-Reale, oder das, der einfachen Idee der Existenz zusagende, *eben so einfache* Etwas schlechterdings nothwendig: *sofern*, ohne dasselbe, *die Idee der Existenz, als ein Prädicat ohne Subject, undenkbar sein würde.*" Kant hingegen, lässt sich von dem Begriff des Absolut-Nothwendigen dergestalt imponiren, dass er darüber ins Staunen geräth, und an die offenbarsten Blendwerke eine unnütze Mühe wendet, ohne nur von ihnen loskommen zu können. Man sehe seine vierte Antinomie, und die Abhandlung über den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes, in der Kritik der reinen Vernunft. * Hier erinnert er zuerst ganz kurz an die gewöhnliche Behauptung, dass alles *Zufällige* seine Ursache habe; unterlässt aber, dem falschen Grundgedanken dieser Zufälligkeit entgegenzutreten, und zeigt sich sogar weiterhin selbst in diesem Gedanken befangen, indem er die unbedingte Nothwendigkeit, „welcher wir, als des Trägers aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen," den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft nennt. Aber wir bedürfen dieses Trägers ganz und gar nicht, ja wir können ihn gar nicht einmal gebrauchen, und zwar auf gar keinem

* Man mag damit noch den, von Herrn Schelling hochgepriesenen, §. 76 in der Kritik der Urtheilskraft vergleichen, worin derselbe Irrthum herrscht.

Standpuncte philosophischer Betrachtung; es sei denn, dass wir den, von Kraus trefflich entwickelten, Begriff des Sein verfehlt hätten. Von dem, was Ist, können wir allemal denken, dass es nicht sei; diese Denkbarkeit des Nichtseins ist seine Zufälligkeit; aber diese Zufälligkeit ist kein Prädicat des Seienden, sondern nur unserer Vorstellung des Seienden. Wie sollte denn das höchste Wesen sich, nach Kant, die Frage vorlegen: *woher bin ich?* Es müsste auf die Weise sich wundern, dass es sei, und einen Grund verlangen, weshalb es vielmehr sei, als nicht sei: wie wenn es ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein gäbe, und das Seiende erst durch irgend einen Grund aus diesem Schweben hervorgehoben werden müsste. Da nun dieses ganze Schweben bloss in der Reflexion statt findet, so bedarf es nur einiger Besonnenheit, um zu bemerken, dass auf das Sein die Frage: *woher?* gerade so wenig passt, als die Frage: *worin?* welche Spinoza in seinem sogenannten Axiom: *omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt,* gleich Anfangs der Ethik darauf überträgt. — Kraus hatte offenbar die hochnöthige Schule der Eleaten viel sorgfältiger durchgemacht, als die Meisten zu thun pflegen; wie denn sein Studium der Alten durch diese ganze Sammlung von Aufsätzen beurkundet wird. Möchte dieser Mann uns eine ausführliche Kritik des Spinoza gegeben haben! Möchte er eine solche vor einer ganzen Reihe von Jahren aufgestellt, und zugleich den sämmtlichen neuern Gönnern des Spinozismus den Spiegel vorgehalten haben! Wie mancher Irrthum würde vielleicht dadurch in der Geburt erstickt sein, der noch jetzt „die Forschbegierde äfft," und dem, der ihn widerlegen will, „im eigentlichsten Sinne Spottarbeit" anmuthet.

Was die folgende, weitläuftige Moralphilosophie anlangt, so ist es sichtbar, dass sie in dieser Gestalt nur mit Rücksicht auf Zuhörer niedergeschrieben werden konnte, denen man auch das Bekannteste noch sagen muss. Dennoch habe ich mich nicht entschliessen können, sie bedeutend zu verkürzen. Am liebsten hätte ich die langen psychologischen Zurüstungen vorweggenommen; allein in diesen eben sowohl, als in dem Nachfolgenden, zeigt sich Kraus's musterhafte Vorsicht, womit er sich bemüht, die Thatsachen *rein* aufzufassen, und womit es ihm wenigstens unendlich besser als den meisten Andern gelingt, sich vor den Erschleichungsfehlern zu hüten, welche

alles, was man empirische Psychologie nennt, verleiden, und welche selbst auf die Sittenlehre einen nachtheiligen Einfluss gehabt haben. Um gleich beim Letzten, als der Hauptsache, anzufangen: es ist das Charakteristische dieses Werks, dass Kraus sich immer geradezu mit den Urtheilen der Billigung und Missbilligung beschäftigt. Dies sind in Wahrheit die ächten und ursprünglichen Thatsachen des sittlichen Bewusstseins. Erschlichen aber ist die berühmte praktische Vernunft; erschlichen das Eine und einfache Gebot, welches diese Eine Vernunft aussprechen soll, nämlich insofern das Gebot für ein *Factum* (Kritik der prakt. Vernunft, S. 56, Werke Bd. IV, S. 132) erklärt wird, welches die Speculationen über den kategorischen Imperativ bestätigen soll. Indessen ist es nicht Kant, welcher als Urheber dieser Erschleichung angesehen werden muss. Er ist es nicht, sondern ein altes und allgemeines Vorurtheil, welches Seelenkräfte und Seelenvermögen da *zu beobachten glaubte,* wo nichts als ein mannigfaltiger Lauf und ein verwickeltes Geflecht der Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle *beobachtet werden konnte.* Um über diese Beobachtungen hinaus zu ihrer Erklärung auch nur Einen Schritt thun zu können, muss man zuvor in der allgemeinen Metaphysik vest sein. Hat man aber, wie heut zu Tage die Meisten, die Hoffnung aufgegeben, dass eine ächte allgemeine Metaphysik könne gefunden werden: so enthalte man sich aller unnützen Dienste, die man etwa dadurch zu leisten glaubt, dass man die beobachteten Thatsachen des Bewusstseins, wie ein Naturaliencabinet, in Klassen und Ordnungen abtheilt; denn bei dieser Gelegenheit kommen nicht nur (welches erträglich wäre) die Seelenvermögen als Rubrikennamen wieder zum Vorschein, sondern, welches nicht zu dulden ist, die Thatsachen selbst werden aus dem Geflecht, worin sie gegeben sind, dergestalt herausgerissen, dass es Mühe kostet, sie wieder zu erkennen; ja dass eine Versuchung entsteht, Nachforschungen über die Möglichkeit einzelner Thatsachen anzustellen, die doch *einzeln nicht möglich* waren, so wenig als sie je einzeln gegeben wurden. — Specielle feine Bemerkungen über das, was unwillkürlich, unüberlegt, und deshalb meist unbeachtet in uns vorgeht, diese sind willkommen als Vorrath für die tiefere Nachforschung. Anregung zu solchen Bemerkungen wird man durch die vorliegende Moralphilosophie gewinnen können. Was aber den Geist dieser Moral-

philosophie anlangt, so ist freilich nicht zu hoffen, dass er diejenigen bekehren werde, welche nun einmal an ihre eignen oder angenommenen Formeln gewöhnt sind; noch weniger, dass er diejenigen auch nur interessiren werde, welche, indem sie phantasiren, sich einbilden zu denken. Die Meisten werden glauben, *darüber hinaus zu sein*. Zwar in meinen Augen sind die heutigen Moralisten so wenig darüber hinaus, dass, selbst wenn der Gang in die Schule ein Rückgang wäre, derselbe mir besser scheinen würde, als der Fortschritt auf den von Manchen eingeschlagenen Wegen. Wo das *Wohlwollen* in den Moralsystemen keinen, seiner Würde angemessenen, Platz mehr findet, — wo man sogar in der Religion nichts zu verlieren glaubt, wenn man das *ausserweltliche* höchste Wesen aufgiebt, — obwohl dieses allein als *gütig* zu denken ist, denn bei einem Urwesen, das mit der Welt identisch ist, verschwindet die Güte,* weil *gegen sich selbst* Niemand gütig sein kann; — da wird es in der That schwer, nicht irre zu werden an dem moralischen Sinne der Zeitgenossen, der auch das Einfachste und Ursprünglichste, ja das durch die Kirchenlehren am nachdrücklichsten Empfohlene nicht mehr klar sieht. Den Philosophen, von denen dergleichen Täuschungen ausgehn, können jedoch dieselben viel minder verdacht werden, als den Nachfolgern und Anhängern. Denn die erstern sind gleichsam erhitzt von der Arbeit, ihre Principien consequent durchzuführen; sie wollen im schlimmsten Falle selbst noch vermöge ihrer ausgebildeten und um so leichter zu erkennenden Irrthümer belehren; sie erwarten den Widerspruch ihrer Zeitgenossen, und hoffen im Streite gegen dieselben sich selbst aufzuklären. Aber die Anhänger und Nachfolger, nicht vertieft, nicht ermüdet, unvorsichtig den Fehltritt nachahmend, der sie hätte warnen sollen, und nun selbst Hülfe bedürfend, da sie hätten Hülfe leisten sollen, — diese sind es, auf welche der Vorwurf fällt, wenn die Philosophen Irrthümer *verbreiten*.

Das eben zuvor Gesagte mag man, wenn man es nöthig fin-

* Wie roh dieser Einwurf denen klingen muss, die er trifft, und wie viele Ausflüchte dagegen können ergriffen werden, ist mir wohl bekannt. Aber die Schuld liegt an dem rohen Begriff des Wohlwollens, welches gemeinhin geradezu mit der Liebe, und Sympathie, verwechselt wird, statt als reine Idee gefasst zu werden.

det, sogleich auf mich selbst anwenden. So sehr ich nämlich wünsche, dem guten Geiste, der in Kraus's metaphysischen und moralischen Schriften herrscht, *näher zu kommen:* so kann ich doch demjenigen, was Kraus in der *Recension der Eleutheriologie,* den kantischen Grundsätzen über die Freiheit gemäss, behauptet, unmöglich beistimmen. Ich bin vielmehr überzeugt dass diese, seit den letzten Decennien gangbare, Freiheitslehre aller Metaphysik zuwiderläuft, für die praktische Philosophie völlig unnütz und müssig ist, und dass sie nirgends anders, als in Kant's unrichtiger Voraussetzung ihren Grund hat, die praktische Philosophie müsse mit Gesetzen und Geboten anheben. Ich bin überdies überzeugt, dass, ausser den strengen Kantianern und Fichtianern, kaum Jemand die transscendentale Freiheitslehre consequent werde durchführen wollen, und dass Wenige oder Niemand die praktisch-schädlichen Folgen, welche daraus unvermeidlich fliessen, deutlich vor Augen habe. Deshalb wünschte ich längst Gelegenheit, dazu beizutragen, dass die leibnitzische, der Hauptsache nach richtige, Ansicht zurückgerufen werde. Die Ansicht ist vollkommen deterministisch, nur ohne den Missverstand, den fast jeder, so wie er das Schreckwort: Determinismus, vernimmt, daran zu heften pflegt; als ob nämlich dadurch das Wollen geläugnet, das Ueberlegen und Beschliessen für Schein und Täuschung erklärt, die sittliche Beurtheilung selbst für eine fremde Eingebung erklärt würde. Wer *das* unter Determinismus versteht, der sagt mit Recht, dass dadurch die Sittlichkeit als eine Chimäre dargestellt werde, denn diese beruht ohne allen Zweifel auf dem Selbst-Urtheilen und Selbst-Wollen. Wer aber von keinem andern, als einem solchen Determinismus, einen Begriff hat, der muss noch keinesweges zum reifen Nachdenken über diesen Gegenstand gekommen sein. Denn es heisst gewiss nicht die sittliche Beurtheilung läugnen, wenn man behauptet, sie geschehe mit Nothwendigkeit; vielmehr ist Jedermann, und mit Recht, überzeugt, dass unsre sittlichen Urtheile zwar mit *unserer eigensten* Thätigkeit, aber zugleich mit einer *völlig gebundenen* Thätigkeit gefällt werden, indem wir *nicht anders können,* als das Gute für gut, das Böse für bös erklären und erkennen. Eben so wenig aber heisst es das Wollen und Beschliessen läugnen oder für Schein erklären, wenn man behauptet, dass nach psychologischen Gesetzen, also zwar nicht durch eine äussere Gewalt,

wogegen die Seele sich leidend verhielte, (ein völliger Ungedanke,) aber durch die Vorstellungen selbst, in welchen die Seele lebt, — sofern sie Kräfte, und zwar die einzigen Seelenkräfte sind, alles Wollen, welches selbst nur ein modificirtes Vorstellen ist, sich unfehlbar erzeuge, und weiter wirke, und selbst wiederum neues Wollen theils hervorrufe, theils zurückhalte und unterdrücke. Nach dieser Ansicht ist die Seele gerade so thätig, und gerade so selbstthätig, als irgend etwas in der Welt thätig und selbstthätig sein kann; ja unser eignes Wollen bleibt noch immer der höchste Typus, nach welchem wir uns überhaupt irgend eine Thätigkeit denken können. Wer nun eine andre Metaphysik hat, der widerlege, wenn es ihm beliebt, die meinige; aber er hüte sich, die Begriffe der Sittlichkeit gegen eine Theorie zu Hülfe zu rufen, die derselben nicht im mindesten widerstreitet. Selbst die Besorgniss vor gehässigen Insinuationen aber hat mich nicht abgehalten, und wird mich nicht abhalten, über diesen Gegenstand *frei* zu sprechen; vielmehr denke ich eben durch dieses freie Sprechen meine eigne Freiheit, das heisst, mein eignes überlegtes Wollen denen zu beweisen, die da meinen möchten, man müsse sich schwach und willenlos fühlen, um den Determinismus behaupten zu können. Soviel mir für jetzt die Zeit erlaubt, hierüber aufzusetzen, wird man in meiner beigelegten Abhandlung finden. Uebrigens aber würde ich wünschen, dass man von dem, was Alles die Philosophen schon *durchversucht* und wieder aufgegeben hätten, eine minder hohe Meinung hegen möchte. Zwar sagt auch Kraus: „Neue Wendungen und Methoden, geschweige Gründe und Beweise verlangen, hiesse den Gegenstand, an welchem seit Jahrtausenden der menschliche Geist sich versucht und erschöpft hat, misskennen.“ Ich aber bin der Meinung, dass, weit entfernt, sich in irgend einem Puncte erschöpft zu haben, die Philosophie vielmehr aus dem Kreise von Begriffen herausgehn könne und müsse, in welchem sie sich bisher bewegt hat; und dass eben deshalb zwar nicht die Hoffnung auf ein vestes System, aber wohl *die* Hoffnung aufgegeben werden müsse, als lasse sich aus den ältern, und schon als unhaltbar befundenen Systemen, etwas entweder herausheben oder zusammensetzen, worin man, wenn auch nur als Nothbehelf, Befriedigung finden werde. Speculativer Erfindungsgeist ist nöthig, um die Philosophie

weiter zu bringen; und für diesen ist noch eine unendliche Sphäre offen. —

Im Begriff, mein Geschriebenes abzuschicken, empfange ich noch die interessante psychologische Abhandlung über freie Handlungen bei innerm Widerstreben. Sie würde mir für meine Beilage reichlichen Stoff dargeboten haben, wäre sie mir früher zu Gesichte gekommen.

Quaerendi defatigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum.

Dieses treffliche Wort des Cicero, womit unlängst ein geistreicher Schriftsteller sein Werk über die praktische Philosophie eröffnete, möchte man dahin ergänzen, dass eine Untersuchung, deren Gegenstand zu den klärsten, ja zu den unmittelbar gewissen gehören muss, das Gefühl der Ermüdung gar nicht sollte entstehn lassen, und dass, wenn dies gleichwohl geschieht, es nur schwierig ist zu begreifen, worin die Schwierigkeiten liegen mögen. Den Anspruch macht jeder, und es ergeht auch an jeden der Anspruch, dass ihm die Beurtheilung des Löblichen und Schändlichen nicht fehle; und wenn im Leben, im Handeln, diese Beurtheilung durch Begierden und Affecten verdunkelt wird, so gehört doch nur die Herstellung der Besonnenheit dazu, damit vernommen werde, wie ein reines Gemüth, ein edler Charakter sich aussprechen. Wenn aber dennoch das Sittliche in den Menschen nicht dazu kommt, eine so deutliche Sprache zu gewinnen, die Alle für die richtige erkennen; wenn seit Jahrhunderten, seit Jahrtausenden, ein offenbarer Zwiespalt der Meinungen hierüber besteht und fortdauert: so wird man erinnert an das radicale Böse, das, wie es nach Einigen den Willen ursprünglich verdirbt, so auch die Einsicht zu verfinstern, oder die Vernunft träge zu machen scheint.

So viel Wahres wenigstens möchte daran sein, dass irgend ein positives Princip sein muss, welches den an sich leichten Gegenstand herabdrückt in die Dunkelheit, und ihn in demselben Maasse tiefer verbirgt, wie die Anstalten und Zurüstungen weitläuftiger werden, durch welche man ihn ans Licht ziehen will.

Manche schon haben geklagt, man forsche zu tief. Die Klagenden hatten zwar nicht durch Erfindungen des Tiefsinns sich ausgezeichnet, aber ein richtiger sittlicher Blick wurde ihnen im Ganzen zugestanden. Und so möchte die, in jeder andern Beziehung thörichte Klage, in diesem Einen Puncte Grund

haben, dass man dem Sittlichen Gründe unterlegen will, deren es nicht bedarf, von denen es nicht getragen wird, aus denen es sich nicht entwickeln lässt, aus denen hingegen, wenn Jemand durchaus das Entwickeln nicht lassen will, allerlei Bastarde hervorgehn, um die man sich ewig streiten kann, ohne der Wahrheit näher zu kommen.

Seit alten Zeiten hat man die Natur des Menschen, seit Spinoza sogar die Natur des Universums durchforschen wollen, um die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut, den Ursprung der Tugend, die Regel der Pflicht zu finden. Hat die höchst bewegliche Natur des Menschen sich zur Bestätigung aller, auch der entgegengesetztesten, Meinungen gebrauchen lassen: so ist in der Speculation über das Universum der moralische Sinn ganz und gar untergegangen, so dass Spinoza eben so naiv und ehrlich, als consequent, bei dem Satze anlangt, die Gewalt sei das Recht, und jeder dürfe, was er könne. Man sollte meinen, ein solches Resultat müsse ein für allemal die Täuschung, nach welcher das Reale mit dem Guten verwechselt, und das Böse als das Widerspiel des Realen angesehen wird, völlig aufdecken und vernichten. Aber Spinoza war in dem Zeitalter der „Aufklärung“, oder vielmehr der Aufklärerei, zu Ehren gekommen; und man ist inconsequent genug, jenes Zeitalter zwar zu verdammen, aber dem Spinoza dennoch eine Auctorität einzuräumen, die er selbst damals nicht hatte, und die er bei jedem Leser seiner Ethik schon durch die ersten falschen Axiomen und grundlosen Definitionen sollte verscherzt haben.

Der ehrwürdige Mann, dessen Schriften dieser Aufsatz wird beigelegt werden, beschäftigt seine Leser fortdauernd mit den Thatsachen der Billigung und Missbilligung; und er kann dadurch denjenigen, die sich aufmerksam dieser Beschäftigung hingeben wollen, trefflich helfen, um sich von jener, allzusehr gangbar gewordenen, unrichtigen Vorstellungsart zu entwöhnen. Dennoch ist auch bei ihm jenes positiv hindernde Princip nicht ganz unwirksam. Auch er wendet sich wiederholt zu der Frage: was eigentlich das Billigen und Missbilligen in uns sein möge, und bemerkt nicht genug, dass einerseits in der Moralphilosophie alles darauf ankommt, das *Gebilligte* und *Gemissbilligte* genau zu bestimmen, andrerseits der *Actus* des Billigens und Missbilligens seine Erklärung, die *rein theoretisch* sein

muss, nimmermehr ausser dem Zusammenhange der ganzen Metaphysik finden kann; weil er die eigne Natur unsres Gemüths betrifft, in welcher er keinesweges allein steht, und aus welcher er nur durch eine Abstraction herausgehoben werden kann, die gar keine *reale* Gültigkeit hat.

Hieraus entspringt eine doppelte Vorschnelligkeit; die leider! seit langer Zeit ganz gemein geworden ist. Erstlich die Unachtsamkeit auf die mannigfaltige Verschiedenheit der billigenden und missbilligenden Betrachtung; wobei man sich mit der Aussonderung des, noch dazu übel bestimmten, Rechtsbegriffes begnügt; anstatt dass, wenn man einmal sondern will, der Glieder viel mehrere werden; auch der Rechtsbegriff selbst *völlig unabhängig* auftreten muss, und *gar nicht* mit der übrigen sogenannten Moral auf ein einziges Princip zurückgeführt werden kann. Zweitens, das vorschnelle Zerhauen aller Knoten durch die transscendentale Freiheit, mit der man gleichwohl die Unwissenheit in theoretischer Hinsicht weder eingesteht, noch bedeckt. Ein reines Geständniss der Unwissenheit würde so lauten: „Wir wissen gar nicht zu erklären, wie es zugeht, dass wir billigen und missbilligen; wir wissen eben so wenig die Kraft oder die Schwäche unsres Willens, der jener Beurtheilung Folge leisten soll, zu ermessen, und sie weder als eine endliche, noch als eine unendliche Kraft zu bestimmen; wir wissen lediglich dieses, dass es sich gebührt, jederzeit die ganze Aufmerksamkeit, der wir mächtig werden können, der Beachtung des Gebilligten und Gemissbilligten zu widmen.“ Um aber diese Unwissenheit zu bedecken und zu bemänteln, müsste man wenigstens mit einigem Schein von Präcision angeben, *wie* denn die Freiheit in der Mitte der übrigen, psychologisch zu bestimmenden, Gemüthszustände hervortrete; eine Angabe, deren geringster Versuch schon eine Inconsequenz in dem kantischen System sein würde, durch welches das Vorurtheil von der transscendentalen Freiheit wieder in Gang gekommen ist.

In meinem Versuch über die *allgemeine praktische Philosophie* habe ich die erstere Art der Vorschnelligkeit zu verbessern gesucht. Es scheint noch nicht Zeit, dem, was dort ohnehin deutlich genug entwickelt ist, schon jetzt Erläuterungen nachsenden zu wollen. In einer neuern, mit Beifall aufgenommenen, Schrift, den *Ideen über die Rechtslehre*, von *Henrici*, welche

eine Fülle von Literaturkenntnissen überreichlich documentirt, stehen die vollkommnen und unvollkommnen Pflichten, die unveräusserlichen Menschengüter und dergl. noch so nahe an ihrer alten Stelle, dass für mich nichts übrig bleibt, als diese Schrift wie eine vor der meinigen herausgegebene anzusehn. Ueberdem, der Satz: „wenn ein gewisser Zweck nach einem absoluten Gebote der Vernunft erreicht werden *soll*, so muss er auch erreicht werden *können*; das Gegentheil wäre ein offenbarer Widerspruch:“ — dieser Satz beweist, dass der Verfasser auf einem Standpuncte steht, wo zwar viel Gesellschaft ist, wo er aber, nach meinen Grundsätzen, nicht hätte stehen sollen, indem die praktische Philosophie überall nicht von absoluten *Geboten* anfängt; und daher auch um das *Können* sich ursprünglich gar nicht bekümmert. Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre hätte schon warnen sollen, sich in der Wahl des Standpuncts nicht zu übereilen. — Eine andre, der meinigen gleichzeitige, Schrift, das *Handbuch der allgemeinen Staatenkunde*, von Herrn v. *Haller*, trägt an der Spitze das prächtige Motto: *Quod manet infectum, nisi tu confeceris, ipse mandatum a summo tu tibi crede deo.* Ich übersetze mir dies in: *noli me tangere;* und das um so lieber, da der Verfasser so stark im Behaupten ist, dass er zum Untersuchen nicht kommt; daher die Philosophie sich wohl kaum die Ehre wird anmaassen dürfen, dieses Werk zu ihrer Literatur zu zählen.

Einiger andern, mir bekannt gewordenen neuern Schriften, erwähne ich um so weniger, weil die Vermengung der Ethik mit der theoretischen Untersuchung über die Möglichkeit des sittlichen Bewusstseins ihnen gemein ist, so dass die Erinnerungen dagegen vielmehr gegen die älteren Hauptschriftsteller müssen gerichtet werden, von denen diese Vermengung herstammt.

Aber vor allem tiefern Eingehn auf die Lehre von der transscendentalen Freiheit, diesem Mittelpuncte der mannigfaltigsten Verblendungen, finde hier eine vortreffliche Stelle von *Schleiermacher* Platz, welche eindringender vielleicht und concentrirter, als ich es vermöchte, die Leser warnen wird, bei der Untersuchung über die Grundlage der praktischen Philosophie sich nicht ihrer Anhänglichkeit an den Freiheitsbegriff hinzugeben. „Es liegt dieser Begriff gar nicht innerhalb des abgesteckten „Gebiets. Denn Keiner, er bejahe ihn nun oder verneine, „wird behaupten, dass, wenn seine Ueberzeugung hievon sich

„änderte, er dann Anderes für gut und Anderes für böse hal-„ten würde, als zuvor. Wofern nicht Jemand im Eifer sagen „möchte, er würde dann gar keinen Unterschied annehmen „zwischen böse und gut; welches jedoch hiesse, die mensch-„liche Natur weniger dem Ideal unterwerfen, als irgend einen „Theil der körperlichen. Denn von dieser sind wir überzeugt, „dass Alles in ihr nothwendig erfolgt; wer aber macht nicht, „den Begriff des Ideals anwendend, dennoch einen Unterschied „der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder Schönheit „und Hässlichkeit zwischen den verschiedenen Naturen sowohl, „als auch den einzelnen von gleicher Natur? So auch giebt es „über die künstlerischen Handlungen des Menschen und das Ge-„lingen derselben ein System der Beurtheilung nach dem Ideale, „ohne dass jemals die Frage in Anregung käme, ob auch der „Künstler Freiheit gehabt, anders und besser zu können.“*

Diese Stelle sei zugleich meine Aegide, wenn selbst Hr. Schleiermacher es mir verdenken sollte, die praktische Philosophie auf einen Boden gebaut zu haben, von dem ich behaupte, er liege in dem Gebiet der Aesthetik. Zwar könnte ich, nachgiebiger als ich es war gegen die Vorurtheile der Zeit, diesen Ort meines Bodens ganz verschwiegen haben. Denn auf der Nachbarschaft dessen, was den schönen Künsten ihren Gehalt und ihre Natur bestimmt, beruht nicht im geringsten die *Gewissheit* der ursprünglichen sittlichen Urtheile; vielmehr liegen auf dem ganzen ästhetischen Gebiete die Principien nur *neben* einander, ohne alle transscendentale Deduction von einem gemeinsamen Princip; und zu einem „System der Beurtheilung nach dem Ideale,“ sind sie keinesweges von selbst verbunden, sondern erst die hinzutretende Reflexion, indem sie den mehrern Ansprüchen des Beifalls und Missfallens die, allen zugleich entsprechende, *praktische Weisung* abzugewinnen sucht, bildet zuvörderst, aus der Zusammenfassung der Ideen, das Ideal; und hält alsdann das Ideal an die Werke und Thaten der Menschen. So lässt sich das Ideal der Tugend oder des Weisen in seinen wesentlichen Zügen durch die praktischen Ideen genau bestimmen; und eben so würde das Ideal des Dichters, des Bildners, des Musikers u. s. w. zu Stande kommen, wären nur die übrigen Theile des ästhetischen Bodens genugsam cul-

* Kritik der Sittenlehre, S. 10.

tivirt, damit man die ursprünglichen poetischen, plastischen, musikalischen *Ideen* (nicht Phantasien und Einfälle, sondern Musterbegriffe, in Hinsicht deren selbst die, am weitesten gediehene, musikalische Grundlehre nicht vollständig ist,) deutlich und bestimmt angeben könnte. Diese Analogie noch weiter verfolgend, würden wir auch finden, dass, wie zwar die Tugend, aber nicht die Pflichtenlehre sich genau und scharf bestimmen lässt, also und aus ähnlichen Gründen zwar die Ideale der verschiedenen Künstler, aber dennoch keine präcise Kunstlehren möglich seien, sondern, wie im Leben, so im Dichten, — oder, wenn man lieber will, wie im Dichten, so im Leben und seinem Handeln und Leiden, dem Kunstsinne mehr als der Lehre müsse vertraut werden, *jedoch erst*, nachdem dieser Kunstsinn selbst, durch die völlig vesten und scharf bezeichneten Grundideen, gehörig gebildet worden. Das Letztgesagte bewährt sich nicht bloss durch das vergebliche Regeln des Geschmacks in einer steifen Poetik; nicht bloss durch das vergebliche Moralisiren in Gemeinsprüchen, die bei der Anwendung immer zu weit oder zu eng befunden werden: es bewährt sich eben so in den vergeblichen Versuchen der Naturrechte und der sogenannten reinen Staats- und Verfassungslehren, nach denen niemals auch der wohlmeinendste Politiker und Gesetzgeber sich bestimmt wird richten können. Auch in dieser Sphäre lässt sich zwar das Ideal der Tugend, das heisst hier, der Gesellschaft, sofern sie, als Eine moralische Person, den *Weisen* darstellt, genau verzeichnen; ja ich halte dies für einen der leichtesten Theile der praktischen Philosophie (nämlich nachdem die Grundideen schon gewonnen sind), und ich glaube, die sämmtlichen Grundzüge dieser Gesellschaftstugend in meiner praktischen Philosophie, unter dem Namen der abgeleiteten Ideen deutlich hingestellt zu haben. Aber die Pflichtenlehre des Staats, wie des Menschen, wie des Dichters als solchen, wie jedes Künstlers, — geht ins Unendliche und ins Unbestimmte, wegen der im Allgemeinen durchaus nicht erst aufzufassenden, sondern der Empirie und ihren Wahrscheinlichkeiten und Veränderungen zu überlassenden Subsumtionen, welche jede Pflichtenlehre und jede Kunstlehre nur in comparativer Allgemeinheit, und um die Anwendung der Principien durch eine Vorarbeit einigermaassen zu erleichtern, wird behandeln können.

Der natur- und staatsrechtlichen Gegenstände in der Reihe dieser Analogien gelegentlich zu erwähnen, habe ich um so weniger unterlassen wollen, da selbst Herr *Schelling*, in einer Sprache, wie man sie sonst von sorglichen Alten zu hören pflegt, die sich in das befremdliche Aussehen einer Neuerung gar nicht zu finden wissen, — die wohlbekannten und wohlbeherzigten Klagen Kant's über das „lieber edel als gerecht sein," gemeint hat gegen mich erneuern zu müssen.* In die Vorwürfe dieses Mannes, die ich weiter gar nicht zu beantworten nöthig finde, werde ich übrigens wohl unvermeidlich immer tiefer hineingerathen müssen. Seine Abhandlung über die Freiheit liegt diesmal so geradezu in meinem Wege, dass man wenigstens die Kenntniss und die Erwähnung derselben von mir fordern wird. Daher bin ich genöthigt, zuvörderst zu bekennen, dass der schlangenförmige, oft apokalyptische Styl, welcher mehr behaglich als kunstreich sich nach allen Seiten dehnt, einen geduldigern Leser voraussetzt, als derjenige sein möchte, der, mit eignen Untersuchungen beschäftigt, wenn er sich auf fremde Gedanken einlässt, wenigstens gerade zum Ziel geführt sein will. Dessen ungeachtet habe ich die erwähnte Abhandlung in so weit mit Aufmerksamkeit gelesen, dass ich mich überzeugen konnte, das Gute des Hrn. Schelling sei nicht gut, das Böse nicht bös,** das Sein kein Sein, und

* *Schelling's* philosoph. Schriften, I Band, S. 479.

** Das Wirkenlassen des Grundes (S. 454) ist, nach Hrn. Sch., die Zulassung des Bösen. Ich sehe hieraus, wie sehr ich unrecht hatte, in meiner Abhandlung über philosoph. Studium S. 68 [Bd. I, S. 411], in der angenommenen Person des Schellingianers, das Gute aus dem Mark, das Böse aus der Rinde kommen zu lassen. Aber wer konnte auch denken, dass das *Innerste* und *Tiefste*, der Grund der Existenz, Böses stiften, dass die Welt so *in Grund und Boden* verdorben sein solle! Jedoch, dem sei also! Nur mit dieser Umkehrung wird umgekehrt auch meine Frage sich nun so stellen: „warum „denn, warum und worin ist das Wollen aus der Rinde **besser**, als das aus „dem Mark?" Da ich auf die Antwort des Herrn Schelling zu lange würde warten müssen, so setze ich den ganz offenbaren Aufschluss gleich selbst her. Schelling fasst seine Gottheit gleich Anfangs, unwillkürlich und unsystematisch, in einer nicht bloss theoretischen, sondern zugleich, wiewohl auf höchst fehlerhafte Weise, in einer ästhetischen Ansicht. Er ahnet die *Idee des Wohlwollens;* nennt das Geahnete *Liebe;* hält diese Ahnung einer einzigen unter den praktischen Ideen für das Ganze des Sittlichen; legt dieses vermeinte Ganze in die Bestimmung der Gottheit, als des Urwesens; und so kommt durch die erschlichenen ästhetischen Prädicate ein praktischer Sinn in die,

der Grund kein Grund. An dem *Ungrunde* würde ich mich halten: dieser tritt wenigstens Anfangs wie ein tüchtiges Wesen auf, das eine absolute Position vertrage, und nicht, wie das vermeinte Sein und der vermeinte Grund, durch eine Zirkelbedingtheit zu Nichts werde. Aber es offenbart sich nur zu bald, dass auch in diesem Ungrunde das radicale Böse aller falschen Metaphysik, — welches Hr. Schelling, wenn er die Eleaten und Platon verstanden hätte, würde vermieden haben, — nämlich das Davonlaufen und *sich selbst nicht gleich Sein,* — tief darin steckt; und das genannte Wesen zum Tragen der Erscheinungen eben so unfähig macht, als das erste beste unter den sinnlichen Dingen. Denn dieser Ungrund kann kein *ταὐτόν* sein, ohne ein *ἕτερον*, er kann, nach Hrn. Schelling's eigner Beichte, nicht anders sein, als indem er (S. 499) in zwei gleich ewige Anfänge *aus einander geht,* — der Ungrund *theilt sich,* nur *damit die Zwei* durch Liebe Eins *werden.* Aus einander! Theilung! Absicht! Seltsam, dass Hr. Sch., sonst Meister der Worte, hier nicht einmal in den Ausdrücken dieses *ἕτερον* zu verstecken weiss; welches jene braven Alten so vollkommen als das Widerspiel des reinen Denkens erkannten, dass sie, um nur diesem zu entgehen, die ganze Natur zum Opfer brachten. Aber freilich, Hr. Sch. studirt Platon's Lehre noch immer im Timäus, diesem Angebäude der Repulik, dessen luftige Composition sich im mythischen Spiel, so wie in ernsten und offenen Bekenntnissen — für die Ausleger vergebens zu Tage legt! So steht denn auch derselbe Philosoph noch immer zwischen Platon, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte; diesen so, jenen anders zurechtrückend, anstatt aus den Durchgängen ihrer Systeme hervorzutreten, und neues Land zu gewinnen; ja wir finden sogar Hrn. Niethammer's Caricatur des Philanthropinismus neben dem, durch Fichte's Fehlschluss aus dem Ich erzeugten, realen Selbstbestimmen und Urwollen, und neben Kant's intelligibler That; welche letztere eigentlich den Hauptinhalt der ganzen Abhandlung hergeliehen hat.

Suchen wir demnach die intelligible That bei Kant auf. Dort steht sie an ihrer ursprünglichen Stelle, und man kann begrei-

an sich rein theoretischen, übrigens metaphysisch unerträglichen, Gegensätze von dem Existirenden und dem Grunde. Aehnlicher Unterschleif ist in allen ähnlichen Täuschungen.

fen, aus welchem philosophischen Bedürfniss die Annahme derselben hervorging.

Ehe ich aber gegen Kant ein Wort weiter vorbringe: gebührt sich, anzuerkennen, dass der wichtigste Theil der Reform, welche die Sittenlehre treffen musste, durch ihn vollbracht ist. Die Aufhebung der Glückseligkeitslehre war ein unendlich grösseres Verdienst, als dass der Nachtheil, welchen die transscendentale Freiheitslehre gestiftet hat, dagegen in Rechnung kommen könnte. Jenes war im eigentlichsten Sinne ein Verdienst um die Welt; dieses ist nur eine Zögerung, wodurch die Metaphysik und einige specielle Theile der praktischen Philosophie aufgehalten werden können. Da aber Kant das grösste Verdienst vorweggenommen hat, wird die nachkommende Zeit doch wenigstens nicht zu träge sein müssen, den Rest der Arbeit mit Ernst anzugreifen.

Die Kritik der praktischen Vernunft beginnt mit der Definition: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat.“ Obgleich dergleichen Nominaldefinitionen nicht eher etwas bedeuten, bis sie durch Nachweisung der Erkenntnissquelle, aus der ihre Gültigkeit sich ergiebt, realisirt werden: so sind sie doch sehr charakteristisch für die ersten Voraussetzungen, welche der Auctor nicht nur selbst gemacht hat, sondern welche er auch seinen Lesern unmittelbar anmuthet. Kant ging stillschweigend von der Annahme aus, die Moral müsse auf den Pflichtbegriff gebaut werden. Es scheint nach allem, dass er hierin unfreiwillig zu Werke ging. Freilich war damals Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre noch nicht geschrieben, die so trefflich beiträgt, ihrem Leser eine *freie Wahl* (ich bediene mich absichtlich dieses Ausdrucks) in Hinsicht des Standpuncts der praktischen Philosophie zu eröffnen.

Nun kann der Pflichtbegriff gar nicht als der erste hervortreten, auf welchen diese Wissenschaft sich stütze. Sollte er es, so müsste eine unmittelbare Gewissheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebots vorhanden sein. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte ein Gebot, *als solches*, ursprüngliche Gültigkeit besitzen, so müsste ein Wollen, *als solches*, einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll. Aber *als Wollen*

ist *jedes* Wollen dem andern *gleich.* Folglich als Wollen hat kein Wollen irgend einen Vorrang vor anderem Wollen. Folglich als Gebot kann kein Gebot ursprünglich gültig gebieten. Folglich als Gebotenes kann kein Gebotenes ursprünglich Pflicht sein. Und deshalb ist der Pflichtbegriff ein abgeleiteter, der in die eigentliche Grundlegung der praktischen Philosophie gar nicht gehört.

Daraus folgt nun zwar sogleich, — wenn man sich nicht etwa einbildet, aus theoretischen Sätzen praktische machen zu können, — dass ein willenloses Vorziehn und Verwerfen dasjenige sein muss, von welchem die Auctorität über allem Wollen herrühre; welches eben der wahre Begriff der ästhetischen Urtheile ist. Indessen gehn wir an diesem Puncte hier vorbei, weil es nicht nöthig ist, zu wiederholen, was schon anderwärts so gesagt ist, wie es gesagt werden sollte.

Wir haben hier zu überlegen, was daraus entstehn müsse, wenn Jemand den Pflichtbegriff als Grundgedanken der Ethik genau verfolge.

Ein solcher muss ein ursprüngliches Gebot, — einen kategorischen Imperativ, — annehmen. Demnach ein ursprüngliches Gebieten. Den Vorrang dieses Gebietens vor allem andern Wollen kann er nun zwar gar nicht nachweisen, sondern hier muss ein richtiges Gefühl, das im System keinen Platz hat, unbewusst hinzutreten, um die Auctorität, die in den Begriffen nicht liegt, zu ergänzen. Eben damit wird denn aber die Unrichtigkeit verdeckt. Und nun kommt noch alles darauf an, das *Factum* eines solchen ursprünglichen Gebietens über allen Zweifel zu erheben.

Es ist also nun ein, zwar nicht natürliches, aber gemachtes philosophisches Bedürfniss vorhanden, ein uranfängliches Wollen, das die Vestigkeit eines Princips habe, keineswegesaber wie alle Begierden, von zufälligen Aufregungen durch zeitliche Erscheinungen abhänge, zu behaupten und zu rechtfertigen. Ein solches Wollen muss aus allen Zeitverhältnissen hinausgerückt werden. Insofern ist es *frei* von aller Causalität in der Sinnenwelt. Ist nun ein solches Wollen *rein,* so haben wir das ursprüngliche Gute; woraus in der Sinnenwelt nur lauter richtige Erscheinungen entspringen könnten. Zeigt sich aber in der Sinnenwelt das Gewissen mit den Handlungen im Streit: so kann nur eine ursprünglicke Verunreinigung des uranfäng-

lichen Wollens angenommen werden. Da dieses Wollen, über alle Causalitäten in der Sinnenwelt hinausgerückt, (indem von intelligibler Causalität in der kantischen Lehre keine Rede sein darf,) nur von sich selbst abhängt, so muss jene Verunreinigung, sowohl insofern sie geschieht, als insofern sie unterlassen wird, eine *intelligible That* sein, von der das Sinnenleben nur *Ein* Phänomen sein kann. (Kritik der prakt. V. S. 177; Werke, Bd. IV, S. 180)

So hängt die transscendentale Freiheitslehre an dem Pflichtbegriff, als Princip der Ethik betrachtet. Wird nun mit kantischem Ernst und kantischer Auctorität für diese Lehre gestritten: so ist's kein Wunder, wenn man bald nicht mehr begreift, wie doch ein *Leibnitz*, — der sonst nicht als ein ruchloser Läugner des Sittlichen bekannt ist, — sich mit einer andern Freiheit habe behelfen können, die, nach Kant's derbem Ausdruck, nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein würde. — Um diese Täuschung zu vollenden, war es nicht nöthig, dass eben zu der Zeit, wo die transscendentale Freiheitslehre sich in den Köpfen vestsetze, auch eine politische Revolution im Umschwunge sein musste, wodurch Freiheit das Losungswort der Menge wurde. —

Damit aber die transscendentale Freiheitslehre wieder falle: sollte billig auch nichts anderes nöthig sein, als die wenigen Worte, welche hinreichen können zu der Nachweisung, dass der Pflichtbegriff nicht der erste sein kann, und dass nicht durch ihn das unmittelbar Gewisse der Ethik bestehe.

Hat man einmal eingesehn, dass die Auctorität *über* allem Wollen nur von einem willenlosen Vorziehn und Verwerfen herrühren könne (wobei der für Viele so anstössige Name der ästhetischen Urtheile immerhin bei Seite gesetzt werden mag): so kommt auf ein uranfängliches Wollen gar nichts mehr an. Das uranfängliche Wollen würde jener Auctorität eben so gut unterworfen sein, als jedes andre Wollen. Man würde auch bei ihm fragen, ist es ein gutes, ist es ein böses Wollen? — Findet sich wirklich ein, über unsrer Sinnenwelt erhabenes, gutes Wollen; so ist dies die Gottheit, und wir haben das Princip der Religion. Aber dies Princip der Religion kann *von uns* als solches nur erst *anerkannt* werden, unter Voraussetzung jenes willenlosen Vorziehens und Verwerfens; welches zum Maassstabe dient, ob wir uns Gott, oder den Teufel, oder ein

solches gleichgültiges Mittelwesen, wie Spinoza's absolute Substanz und Schelling's Ungrund sammt dem Grunde und dem Existirenden, vorgestellt haben.

Indem nun jenes *gemachte* philosophische Bedürfniss verschwindet, tritt dagegen ein anderes hervor; dieses, dem willenlosen Vorziehn und Verwerfen seine Auctorität zu sichern. Dieses ist zwar an sich sehr leicht; denn die Auctorität ist in jedes Menschen Brust vorhanden, die sämmtlichen praktischen Urtheile werden alle Tage unzähligemal wirklich gefället; und es braucht nur ein bischen Besonnenheit, und Fähigkeit, eine Gedankenmasse aus einander zu legen, um sie systematisch aufzustellen. Ich hatte Jahre gebraucht, um den Standpunct der sittlichen Beurtheilung im allgemeinen zu finden; da ich aber im Jahre 1803 die Untersuchung auf diesem Standpuncte wirklich angriff, reichten ein paar Wochen hin, um gleichsam zu finden, was vor mir lag, und den ganzen Umriss der Wissenschaft so weit zu verzeichnen, dass in der Folge nur einzelne Berichtigungen und Ausführungen nöthig und möglich gefunden wurden. — Soll aber dieses willenlose Vorziehn und Verwerfen sogleich auch als ästhetisches Urtheilen an seinen rechten Platz gestellt werden, so ist's freilich ein übler Umstand, dass die bisherige Aesthetik, die sogar noch gemeinhin mit ihrem angewandten Theile, der Kunstlehre, pflegt verwechselt zu werden, keine Auctorität hat, wenigstens keine solche, die sich mit der Vestigkeit der moralischen und rechtlichen Grundsätze messen könnte. Wer nun eine praktische Philosophie, auf ästhetische Principien gebaut, für eine Einkleidung der Rechts- und Sittenlehre in die Form heutiger sogenannter Aesthetik hielte: der wäre freilich in dem allerseltsamsten, und gar sehr zu bedauernden Missverständnisse befangen. —

Aber der eigentliche Boden, in welchem alle Missverständnisse sich bevestigen, ist der der Metaphysik. Diese Wissenschaft muss von allen Irrthümern leiden, die in irgend einem Fache ausgesonnen werden, damit dieselben systematisch auftreten, und Principien zu besitzen vorgeben können. Die bittersten Verächter der Metaphysik haben gewöhnlich eine doppelte falsche Metaphysik im Kopfe, neben einer, die sie bestreiten, noch eine andre, von der sie zum Streite die Waffen holen. Wenn nun leicht jeder sich zu jedem Lieblingsvorurtheil etwas Metaphysisches aussinnt, woran er es lehnen könne: wie sollte

nicht die ganze Metaphysik es empfinden müssen, wenn *die Pflicht selbst*, nachdem sie als Grundgedanke der Sittenlehre ist aufgestellt worden, mit ihren Forderungen zu der Metaphysik hintritt, nichts anderes fordernd, als das ohnehin so theure Kleinod, die *Freiheit!* — Leider, die Metaphysik war bisher nicht stark genug, um einer solchen Forderung mit irgend einem Erfolge widerstehen zu können. Um die schwere Arbeit, der ächten Metaphysik mehr Kraft zu geben, einigermaassen zu erleichtern, dazu hat es räthlich geschienen, mit der Berichtigung der praktischen Philosophie zu beginnen, damit die, auf jener drückende, Last der falschen Freiheitslehre, um etwas gelichtet werden möchte. Gleichwohl kann es nicht verkannt werden, dass die grössten Anstrengungen auf die Metaphysik selbst gerichtet werden müssen, nicht bloss um sie zu finden, sondern auch um sie darzustellen; und nicht bloss um in ihr selbst Licht zu schaffen, sondern auch um die Irrthümer andrer Wissenschaften, welche in ihrem Lande gewurzelt haben, hinwegzuschaffen. Mögen also die praktischen Urtheile für sich selbst sprechen oder nicht; mögen sie früh oder spät ihren ästhetischen Charakter jedem Auge offenbaren: wir wenden uns jetzt vorzugsweise zu den metaphysischen Bestimmungen der Freiheit, und suchen dieselben kürzlich auf bei Kant, Fichte, Kraus, Jacobi, und Leibnitz; mit denen des letztern aber werde ich die meinigen am leichtesten vergleichen können.

Sowohl bei Kant, als bei Fichte, trafen speculative Bedürfnisse, nach der besondern Richtung, die sie bei jedem dieser Männer angenommen hatten, mit dem praktischen Bedürfniss der Freiheit zusammen. Kant musste auf seinem Wege die Antinomie des Mechanismus auflösen, die ihm, nach seiner einmal gefassten Ansicht, nur in dem Begriff der *Zeitreihe* dieses Mechanismus zu liegen schien, so dass der eigentliche *nexus causalis,* das Eingreifen von *A* in *B,* dabei kaum in Betracht kam. So schien denn auch alles gelöst, nachdem nur die Zeitbedingungen fortgeschafft waren; und wie vorhin der Act des Wirkens, so blieb auch jetzt der Act der Selbstbestimmung, in jener intelligibeln That der Freiheit, fast unbeachtet. Ja wir lesen oft bei Kant, die Freiheit sei *unbegreiflich,* und es fehlt nicht viel, so möchte es uns gar verboten werden, diese Unbegreiflichkeit näher zu beleuchten. Gleichwohl gehört es zu

den allerersten Anfängen und Vorbereitungen auf alle Metaphysik, zu überlegen, dass dieselbe Antinomie, welche uns zwischen einem ersten Beweger und einer unendlichen Causalreihe in die Klemme bringt, sich in dem Begriff der transscendentalen Freiheit wiederfindet. Denn wie sollen wir sagen von dem absoluten Act der Selbstbestimmung: er geschehe ohne Grund? oder er habe seinen Grund in einer vorauszusetzenden Selbstbestimmung? — In jenem Falle ist dieser grundlose Actus ein reines absolutes Werden; eine Begebenheit, von der sich gerade auch das Gegentheil hätte zutragen können; und das Vernunftwesen, welches, man weiss schlechthin nicht wie, zu einem solchen Actus kommt, da es eben so gut in jede entgegengesetzte intelligible That hätte hineingerathen können, ist gewiss, wenn diese That böse ist, nicht minder wegen dieses Unfalls ein Gegenstand des Bedauerns, als es beim strengsten Determinismus nur immer so scheinen mag. Hoffentlich also hat, damit für die Zurechnung doch etwas Scheinbares gewonnen werde, die intelligible That allerdings ihren Grund, und zwar einen rein-innern, in einer vorauszusetzenden Selbstbestimmung. Da wiederholt sich die Frage. Und die unaufhörlich erneuerte Wiederholung zeigt, dass der ganze Begriff der transscendentalen Freiheit sich vollständig in das Dilemma auflösst, welches auf der einen Seite durch absolutes Werden schreckt, das nicht besser ist als absoluter Zufall; auf der andern Seite aber nur den (von Zeitbedingungen nicht afficirten) Unbegriff *unendlich vieler* in einander enthaltener intelligibler Thaten übrig lässt, die, gleich Schatten, noch darauf warten, durch die, nimmer zu findende, *erste* Selbstbestimmung realisirt zu werden.

Die einzige Frage hiebei ist, wie diese so leicht zu machende Bemerkung sich scharfsinnigen Männern entweder verbergen? oder warum sie ihnen nicht gelten konnte? Kant scheint sie wirklich nicht gesehen zu haben. Die allerwenigsten Menschen sind *innerlich frei*, wenn sie von der Freiheit sprechen; und wir thun wahrscheinlich auch dem grossen Kant nicht zu viel, wenn wir annehmen, er sei froh gewesen, sich durch die Antinomie des Mechanismus durchgearbeitet, und den Begriff, der ihm für die Sittlichkeit unentbehrlich schien, gerettet zu haben. Sagt uns doch auch Fichte in der Sittenlehre (S. 19,

Werke, Bd. III, S. 26) geradezu: *ich will selbstständig sein; darum halte ich mich dafür.*

Aber bei Fichte ist noch ein andrer Grund im Spiele, der es nicht dazu kommen lässt, jenes Problem genau zu untersuchen. Es ist zwar nicht richtig, dass der Idealismus nothwendig mit der Freiheitslehre verbunden sei. Vielmehr ist es ein greiflicher logischer Fehler, wenn Fichte (S. 14 der Sittenlehre, Werke, Bd. III, S. 22) erst vom Ich, der Identität des Denkenden und Gedachten, übergeht zu dem weiteren Begriffe einer Identität des Handelnden und Behandelten, dann aber von diesem zu einem andern, ihm untergeordneten, und jenem beigeordneten, dem der Identität eines *realen* Handelnden und Behandelten, oder der Selbstbestimmung, des absoluten Wollens. Hier werden ein paar coordinirte Begriffe verwechselt, weil sie einen gemeinschaftlichen höhern haben; und bei der Gelegenheit bekommt zwar das Ich das ihm höchst nöthige *erste Object*, aber auf einem Schleifwege, der die ganze Untersuchung von Anfang an verdirbt. — Obgleich es demnach nur eine Uebereilung ist, welche die Freiheit in den Idealismus als einen Lehrsatz hineinträgt: so ist dennoch eben so gewiss, dass es dem Idealisten nicht einfallen kann, gegen die transscendentale Freiheit aus der Schwierigkeit ihres Begriffs zu disputiren. Denn die Ichheit, das Palladium des Idealismus, ist selbst eine absolute That, mit unendlichem Kreislauf des Sein durchs Setzen, und des Setzen durchs Sein; und wer den grössern Fehler begeht, dieses Ich für ein Absolutum, und für die zugleich reale und ideale Basis der Philosophie zu halten, der darf den kleinern, die transscendentale Freiheitslehre, nicht ahnden. Kein Wunder daher, wenn auch Schelling die Freiheitslehre als den Triumph des Idealismus ansieht. Die Dreistigkeit des Idealismus macht dreist für die Annahme der Freiheit; — die Widerlegung des Idealismus nimmt eben so dieselbe Freiheitslehre mit sich hinweg; und setzt den Verstand wieder in seine Rechte, welche beim Idealismus, und allem was ihm anhängt, nicht bestehen können, sondern den Ansprüchen einer hyperlogischen Vernunft unterliegen müssen.

Ueber die Widerlegung des Idealismus kann ich hier nur auf meine Metaphysik verweisen. Es ist Zeit, zurückzukehren zu der Lehre von Kraus, und zwar zu den eigensten Aeusserungen des Mannes, mit Hinweglassung dessen, was offen-

bar in Kant's Geiste, und gleichsam in desselben Namen ist geschrieben worden.

„Wir vermögen," sagt Kraus, „unsre Begierden zu ändern, sie zu suspendiren und zu prüfen. — Es giebt eine Nothwendigkeit, die mit der Selbstthätigkeit besteht, die ihr sogar beiwohnt. Denn das Selbstthätige braucht nicht das Gegentheil zu können, um selbstthätig zu sein. Die mathematische und physische Nothwendigkeit hebt nicht die Selbstthätigkeit auf."

Vergleichen wir damit sogleich die Aussage des ehrwürdigen *Jacobi*. (Ueber die Lehre des Spinoza. S. XXXV, Werke Bd. IV, Abth. 1, S. 25 fg.) „Ein durchaus vermitteltes Dasein, eine ganz mechanische Handlung ist undenkbar. Eine reine Selbstthätigkeit muss dem Mechanismus überall zum Grunde liegen. Eine solche stellt sich unmittelbar im Bewusstsein dar; und sie wird Freiheit genannt, sofern sie sich dem Mechanismus der Begierden entgegensetzen und ihn überwiegen kann."

Wer möchte diesen vortrefflichen Lehren, die im Wesentlichen vollkommen richtig sind, widerstreiten wollen? Nur ein wenig aufklären muss man sie vielleicht; und zu dem Ende zuerst bemerken, dass an transscendentale Freiheit in Kant's Sinne bei diesen Aeusserungen von Kraus und Jacobi gar nicht gedacht werden kann. Wer würde die Selbstthätigkeit läugnen? Jacobi sagt mit vollem Recht, sie liege dem Mechanismus *überall* zum Grunde. Aber dieser Satz ist denn auch so allgemein wahr, dass er alles Lebendige, Organische, Bewegliche, unter sich befasst; und dass er namentlich, worauf es hier ankommt, auch von allen Begehrungen gilt, die eben auch nichts anderes sind, als ächte Selbstthätigkeit der Seele; denn es ist rein unmöglich, dass irgend ein äusserer Gegenstand in die Seele dringen könne, um darin einen Sturm zu erregen, der fremd wäre, ja dessen Gewalt und Ungestüm nicht ganz und gar das eigne Leben der Seele selbst enthielte. Wir selbst sind in allem unserm Thun und Streben, in dem niedrigsten wie in dem höchsten; ja metaphysisch genommen, sind wir in jedem *ganz;* eben so ganz in dem schlechtesten, wie in dem besten, das wir vollbringen; und dieses bloss darum, weil gar keine Trennung und Theilung und Entfremdung unseres Wesens von sich selbst möglich ist. Der gesuchte Unterschied also zwischen der Thätigkeit im Sittlichen und der im Sinnlichen, ist hier gar nicht zu finden. Dennoch hat das Factum,

dass wir unsre Begierden zu suspendiren, zu prüfen, und zu ändern vermögen, seine unbezweifelte Richtigkeit; und wenn zugegeben wird, das Selbstthätige, welches auf diese Weise wider seine eignen Begierden wirkt, „brauche nicht das Gegentheil zu können, um selbstthätig zu sein," wenn selbst die mathematische Nothwendigkeit in der jedesmaligen Richtung dieser Selbstthätigkeit eingeräumt wird: wogegen wäre dann noch zu streiten? Jedoch bleibt es uns dann noch überlassen, alle die Gegensätze aufzuklären, welche offenbar zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen bestehen. Wir werden zu diesem Ende allerdings einer ganz neuen Theorie der sogenannten bewegenden Kräfte bedürfen, um zuvörderst diese von aller höhern chemischen, organischen, vorstellenden Thätigkeit zu unterscheiden; wir werden alsdann suchen müssen, die Ausbildungsstufen, wodurch die vorstellenden Thätigkeiten sich über alle andere, so weit wir wahrnehmen können, erheben, in der Psychologie zu verzeichnen; wir werden auf diese Weise die Scheidung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen, dem Bewusstsein gemäss, gross und weit genug machen; aber die Nothwendigkeit wird uns nirgends verlassen, und ohne Selbstthätigkeit können wir das Werk nicht beginnen.

Verum quidem est, sagt Leibnitz,* *animam hac dote materiae praestare, quod sit — αὐτοκινητόν; at si anima in se ipsa activa est, ob id ipsum in se aliquid reperiat necesse est, per quod se ipsa determinet. Et quidem, secundum harmoniae praestabilitae systema, — ab omni aeternitate determinata erat ad agendum libere id ipsum, quod actura est in tempore, quo existet. — Hoc ipsum systema palam facit, veram et genuinam esse spontaneitatem nostram, nec tantum adparentem.* **

Mit Uebergehung des Unterschiedes, den Leibnitz an andern Stellen zwischen Determination und Nothwendigkeit macht, um dem letztern hart klingenden Worte auszuweichen, können wir sogleich überlegen, was er unter Spontaneität verstehe, und was er zur Behauptung derselben durch das System der prästabilirten Harmonie gewonnen glaube?

Dieses System ruht auf dem Hauptgedanken, dessen nie eine gesunde Metaphysik wird entbehren können, dass die-

* Op. Tom. I, pag. 355 ed. Dutens.

** ibid. p. 344.

jenige Entfremdung eines Wesens von sich selbst, vermöge deren es aus sich selbst eine Kraft *heraus* senden, oder auch, eine *äussere* Kraft *in sich* nehmen soll, wie der rohe Mechanismus voraussetzt, schlechterdings als undenkbar verworfen werden muss, woraus denn sogleich folgt, dass jedes Wesen nur in sich selbst sein und bleiben kann, was es ist. Wie nun durch diesen Gedanken die Annahme der Immanenz der Welt in Gott, oder idealistisch, der Erscheinungen im Ich, begünstigt wird; und wie von den Meisten in der Freude, *einer* Schwierigkeit entronnen zu sein (der des *influxus physicus*), die neuen, eben so grossen Schwierigkeiten, in die sie sich stürzen, übersehen zu werden pflegen; so meinte auch Leibnitz, er sei berechtigt, der Seele ein *principium mutationum internum* beizulegen, vermöge dessen sie alle ihre Vorstellungen aus sich selbst entwickele, und in der Tendenz zu dieser Entwickelung zugleich strebe und wolle. Er merkte nicht, so wenig wie die Gönner der Immanenz, dass die Synthesis des abloluten Sein und absoluten Werden, die hiebei unvermeidlich ist, die allerärgste Entfremdung eines Wesens von sich selbst in sich schliesst, und dass gerade *im Gefühl der Nothwendigkeit, diese* zu vermeiden, der Causalbegriff zuerst entspringt, der, indem er die Schuld der Veränderung auf eine äussere Ursache schiebt, das Veränderte gleichsam *reinigen* will von der Selbstentfremdung, und hiemit nur nicht völlig zu Stande kommt, so lange er nicht in der Metaphysik gehörig ausgebildet wird. Wiewohl nun dieses übersehen war: so kam doch der richtige Gedanke zu Stande: *die Seele selbst ist in allen ihren Strebungen;* entgegengesetzt dem falschen, als ob fremde Eindrücke in der Seele, wie einer Behausung, sich ansiedeln könnten. Und was glaubte nun Leibnitz hiemit für die Freiheitslehre gewonnen? Was konnte er gewinnen? Nichts anderes, als dass man die Gesinnungen eines Menschen zu ihm selbst zählen, sie ihm zurechnen müsse, indem man sie unmöglich als etwas von aussen Hereingedrungenes ansehn könne. Keinesweges aber dies, dass der Mensch habe anders wollen können; da vielmehr das innere Princip unsrer selbst sich durchaus gesetzmässig entwickelt; und eine Unbestimmtheit, die erst durch intelligible That aufgehoben werden müsste, gar nicht vorhanden ist. Also Leibnitz hatte genug in der Zurechnung *zu uns selbst;* daran, dass wir selbst in unserm Wollen leben, und dass dies Wollen, folg-

lich wir selbst, es sind, worauf die sittliche Beurtheilung trifft. Was kann man denn mehr verlangen? — Dieses ohne Zweifel, dass nicht bloss wir selbst, wie wir *sind*, sondern wir, wie wir uns *machen* (durch die intelligible That), der sittlichen Beurtheilung den Gegenstand darbieten. Es ist zwar ein wenig schwer, abzusehn, was dabei die Zurechnung gewinne. Denn auch auf Leibnitz's Weise muss vollständig *zu uns* gerechnet werden, was wir fehlen, was wir rechtthun. Aber man will lieber zu einer That, die auch hätte anders geschehn können, folglich zu uns, die wir auch hätten anders sein können, das heisst, zu uns, die wir durch unsre That nicht einmal vollständig charakterisirt sind, unsre Thaten rechnen. Dabei verliert sogar die Zurechnung, statt zu gewinnen; denn es ist nun nicht unser ganzes Wesen, welches davon getroffen wird, sondern nur die *Wirklichkeit*, welche wir aus unserer gesammten *Möglichkeit* hervorgehoben haben. Und eine Kleinigkeit vielleicht wird es scheinen, dass hier der metaphysische Unsinn entsteht, wir seien selbst die Summa dessen, wozu wir durch unsere That uns machten, und dessen, was wir *nicht sind*, aber sein konnten, indem auch die entgegenstehende That und Wirklichkeit möglich war und ist (wegen der Abwesenheit aller Zeitvehältnisse). Endlich aber, *warum* will man lieber auf unser Thun, als geradehin auf uns selbst, das sittliche Urtheil beziehn? Um sagen zu können: es ist eure Schuld, denn ihr konntet anders. Wessen Schuld denn eigentlich? denn wir sind nun einmal getheilt in Mögliches und Wirkliches. Die Schuld des Schöpfungsactes ohne Zweifel, *durch* welchen wir unsre eigne sittliche Wirklichkeit erzeugen. Aber es ist vorhin nachgewiesen, dass man die Wahl hat, entweder diesen Schöpfungsact als absolutes Werden, das heisst, als Zufall, der um so blinder sein wird, je weniger bestimmende Kraft in den eingesehenen Motiven liegt, — oder als eine unendliche Reihe von in einander enthaltenen Schöpfungen, deren keine anfängt, folglich keine wirklich erfolgt, anzusehn.

Wenn man nun dennoch nicht begreifen will, dass sich das vermeinte ursprüngliche *Thun* zuletzt doch wieder in ein blosses *Geschehen* auflöst; wenn man dies *darum* nicht begreifen *will*, um nicht das Entstehen des Sittlichen und Unsittlichen selbst als reinen Zufall ansehn zu müssen; — so giebt es dafür zwar keinen metaphysischen Grund, aber das *ästhetische* Princip,

welches sich hier anmasst, eine theoretische Entscheidung abzugeben, liegt sonnenklar am Tage. Es ist nämlich das erste unter den Grundverhältnissen der praktischen Philosophie, das der Harmonie zwischen Einsicht und Wille, welches ursprünglich gefällt, so wie sein Gegentheil missfällt. Man hypostasirt dieses Verhältniss in der praktischen Vernunft, der man zugleich das Gesetz und die Freiheit beilegt, so dass, dem Gesetz gegenüber, die That sich entweder für oder wider dasselbe entscheide. Hier genügt allerdings dem ästhetischen Verhältniss kein blosses Sein, sondern nur ein Thun; denn dasselbe besteht zwischen dem *Wollen* und der Einsicht. Wer nun nachweist, dass, selbst wenn die transscendentale Freiheit zugegeben würde, dennoch die intelligible That, eben ihrer reinen Zufälligkeit wegen, als blosses Ereigniss, als Glück oder Unglück anzusehen sei, der scheint zu freveln und zu lästern, bloss darum, weil er die Elemente des ästhetischen Verhältnisses aus einander rückt; da nun in derselben Person die Einsicht und ihre Befolgung nur zufällig einander begegnen, aber auch getrennt sein könnten, *ohne dass die Person eine andre wäre.*

Nein, wird man sagen, die Persönlichkeit, von der wir reden, hebt erst an mit der intelligibeln That. Man muss dieselbe denken als schon vollzogen, um die sittliche Person zu haben. Da nun diese That der Zeit nicht unterworfen ist, so lassen sich auch die Elemente jenes Verhältnisses nicht mehr trennen; sondern so wie Einsicht und Beschluss einander nur gegenüber stehn, so bilden sie die beständige Grundlage in der Sinnenwelt; und auf diese, so vorhandne Person beziehn wir das ganze sittliche Leben und Wandeln, nicht aber auf jenes Unbestimmte, aus welchem die That sich losriss, und das freilich, so wie das zufällige Losreissen und Hervortreten selbst, keinen sittlichen Charakter an sich trägt.

Wer so spräche, der käme der Wahrheit nahe. Denn er gestünde nun, dass *nicht* in dem Herausgehn aus der Unbestimmtheit, — jenem zufälligen Ereigniss, — nicht in uns, sofern wir jener Unbestimmtheit, folglich der Zufälligkeit des Hervortretens aus ihr, noch unterworfen sind, — demnach nicht in dem Anderssein-Können, das heisst, *nicht in der Freiheit,* das Sittliche zu suchen ist: sondern in dem lebendigen Wollen selbst, dem wirklichen, schon vorhandnen, *nach dessen Ursprung nicht mehr gefragt wird,* das aber für sich selbst, indem

es unsrer Einsicht gemäss ist oder nicht, unsre sittliche Persönlichkeit bezeichnet.

Wer nun so weit gekommen ist, der gebe nur geradehin die transscendentale Freiheit auf. Er verliert nichts mehr an ihr; sobald er nur eine Theorie behaupten kann, die das Wollen als das eigne Leben und Thun, in welchem wir selbst uns offenbaren, — desgleichen die Einsicht als das eigne Leben und Thun, in welchem wir selbst leben und handeln, nachzuweisen und zu bekräftigen vermag. Eine solche Theorie ist nun die leibnitzische allerdings. Sie bleibt es aber noch, nachdem man ihren grossen metaphysischen Fehler verbessert, den der absoluten Selbstentwickelung.

Ich habe in der Metaphysik die Theorie der *zufälligen Ansichten* aufgestellt. Von derselben kann ich hier nur das Resultat erwähnen, dass, wie bei Leibnitz, alle einfachen Wesen dem fremden Einfluss gleich unzugänglich sind, dass aber, wider Leibnitz, sich auch kein Wesen von selbst aus seiner einfachen Qualität zu einer innern Mannigfaltigkeit von Bestimmungen entwickeln würde; dass vielmehr auf dem Zusammen der mehrern und verschiedenen Wesen die inneren Selbstoffenbarungen, oder nach der genaueren Benennung, die Selbsterhaltungen beruhen, in deren jeder das Wesen sich selbst völlig gleich, aber auf besondre Art sich gleich ist, und durch deren fortlaufende Reihe die innere Bildung erhalten wird, welche, wie in jedem organischen Element, so ganz vorzüglich in der Seele muss angenommen werden. Der Nerv dieser Theorie ist die Sorgfalt, das strengste Sich-Selbst-Gleichsein (das platonische *ταὐτόν* ohne *ἕτερον*) zu verbinden mit der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel, worauf die Erfahrung hinweist; also die Sorgfalt, reines Denken, wie die alten Eleaten es foderten, mit der Naturerklärung zu verbinden. Ich muss erwarten, ob man diese Theorie wird studiren wollen. Hier ist nicht der Ort, sie zu erläutern; man wird aber den gegenwärtigen Aufsatz gebrauchen können, um sich zu dem Studium derselben, von einigen Seiten wenigstens, vorzubereiten.

Hier sollen nun noch einige, mehr praktische, Bemerkungen folgen, von denen man nur beklagen könnte, wenn sie unserm, von dem *pädagogischen* Eifer so sehr ergriffenen Zeitalter noch nicht deutlich sein sollten. Fichte, der beredte Verfechter der Freiheit, hat wenigstens in seinen Reden an die deutsche Na-

tion, da er an die Erziehung kam, den strengsten Determinismus gepredigt. Wie übrigens Fichte einen Standpunct finden konnte, der den Determinismus gestattete, gehört nicht hierher zu untersuchen; wohl aber lasset uns den höchsten Standpunct alles pädagogischen Denkens ersteigen, und überlegen, unter welcher Bedingung man von der Erziehung des Menschengeschlechts sprechen könne? —

Die kantische Freiheitslehre verträgt sich damit schlechterdings gar nicht. Es wäre die allergrösste Inconsequenz von der Welt, erst eine durchaus unabhängige intelligible Wahl des Guten oder des Bösen anzunehmen, die jede Person für sich vollziehe; und dann noch irgend einer Erwartung Raum zu geben, wohin wohl diese Wahl sich neigen werde? Wer ist so unbesonnen, nicht zu begreifen, dass, nach Aufhebung der Zeitverhältnisse, alle Wahl aller Personen, die jemals in die Sinnenwelt eintreten werden, als vollzogen angesehen werden muss, ohne die allergeringste Spur des Einflusses der früher lebenden Menschen auf die späteren? Wer ist so unbesonnen, sich mit der Hoffnung zu tragen, die Personen, welche später in die Sinnensphäre eintreten, würden eine bessere Wahl treffen, sich mehr dem Guten zuneigen, als die bisherigen? Nicht der mindeste Grund ist vorhanden, zu meinen, dass nach einer Million von Jahren bessere Menschen diese Erde bewohnen werden, als heute, und als seit Jahrtausenden! Das ist die, durch keine Künstelei und Sophisterei zu bemäntelnde Folge der transscendentalen Freiheitslehre! Wofern diese besteht: so fallen alle Bemühungen, bessere Zeiten durch innerlich-bessere Menschen herbeizuführen, gerade ins Gebiet der Narrheit. Aber nicht genug hieran! Auch an die Besserung einzelner Menschen, an die Bekehrung der Sünder, — nicht bloss auf dieser Erde, sondern in alle Ewigkeit hinaus, ist gar nicht zu denken. Keine Zeit, keine Belehrung, kein Beispiel, keine Züchtigung vermag an der *zeitlosen* That, die unsere Schuld wie unser Verdienst bestimmt, das Geringste zu rücken und zu rühren. Wer sich selbst zu bessern trachtet, der schöpft ins Fass der Danaiden; wer da glaubt, sich gebessert zu haben, der hat eine Reise im Traum gemacht. Wer gläubig seinen Blick gen Himmel richtet, hoffend, der höchste Erzieher werde auf unbekannten Wegen den Einzelnen wie das Ganze zum Bessern und zum Besten lenken, der vergisst, dass die That

der Freiheit das Künftig so wie das Ehemals und das Jetzt verschmäht. —

Hier gilt es, eine Metaphysik zu haben, die uns erlaube, zu handeln. Um sie zu erlangen, müssen wir einräumen, dass auch wir behandelt werden. Behandelt in den inwendigen Wurzeln unsers Wollens. Behandelt, und ein Werk Anderer an eben der Stelle, die von unserm eignen, persönlichen Werth das Gepräge tragen soll. Hier gilt es, eine Philosophie zu haben, welche erkläre, wie unser eigner Werth das Verdienst Anderer sein könne, vermöge einer doppelten Zurechnung, die uns nicht nehme, was sie Andern giebt. So werden wir lernen, dankbar gegen die Vorzeit, den Dank der Nachwelt anzustreben, über uns selbst aber zu wachen, und zu gleicher Sorgfalt unsre Freunde und Mitbürger anzuregen.

Soll ich noch hinzufügen, dass die Wenigsten, welche von Freiheit reden, sich mit der transscendentalen Freiheitslehre, wenn sie sie wirklich kennten, vertragen würden? Diejenigen, welche sich auf ihr Bewusstsein berufen, auf ihre Fähigkeit, Solches oder Anderes zu beschliessen, reden von etwas ganz Anderem, obgleich keinesweges von etwas Besserem. Sie meinen eine Freiheit, die in jedem Augenblicke neu anfange, die Zeitreihe, wo sie wolle, mit fremdartigen Begebenheiten anfülle, ohne Zusammenhang in dem Charakter der handelnden Person. Diese Freiheit gleicht dem absoluten Zufalle, wie jene dem eisernen Schicksal. Gestattet die transscendentale Freiheit der Zeit gar nichts: so lässt diese gemeine, springende Freiheit den Augenblick über alles herrschen, alles hervorrufen, alles zerstören. Nun haben wir keinen Freund, denn jeder ist unzuverlässig, jeder kann sich umherwerfen zwischen den Extremen des Guten und Bösen. Nun kann kein strafender Richter drauf rechnen, die Bosheit, die er züchtigen wollte, noch anzutreffen; der Verbrecher ist frei, mitten in Ketten; sein Gemüth kann sich plötzlieh gereinigt haben von jeder Spur des frühern Verderbens; eine andre moralische Person kann durch vollkommne Wiedergeburt den Leib der alten angezogen haben.

„Aber so ist es nicht gemeint! Solcher plötzlicher Ueber- „gänge sind wir uns keinesweges bewusst.“ Freilich nicht! Und eben darum war es voreilig, die höchst beweglichen, immer schwebenden Thatsachen des Bewusstseins, in denen

ausser den einfachsten Geschmacksurtheilen, gar nichts durchaus Bestimmtes und in Begriffen leicht zu Fixirendes angetroffen wird, zur Entscheidung einer metaphysischen Frage herbeizurufen. Desto ernsthafter aber ist die, für alle bisherigen Systeme so unrühmliche, Betrachtung, dass die Voraussetzung des psychologischen Zusammenhangs sowohl, als der psychologischen Lenkbarkeit menschlicher Gesinnungen und Entschliessungen, allen klugen Männern im Leben gemein ist; dass eben nur den Philosophen, zum Dank für ihre Arbeit, die irrigen Meinungen scheinen zugetheilt zu sein; dass der alte Vorwurf, den alle Verächter der Philosophie geltend zu machen lieben, hier eine Bestätigung findet. Das einfache Heilmittel, was andre Wissenschaften, die ehemals einer ähnlichen Schmach unterlagen, davon erlöst hat, ist *Präcision des Denkens und der Beobachtung;* dadurch ist aus der Astrologie eine Astronomie, aus der Alchimie eine Chemie hervorgegangen. Höchst traurig sind die Zeichen der Zeit, welche fortdauernd eine entgegengesetzte Richtung in dem Philosophiren so vieler Deutschen beurkunden. Darum ist Zwist und Streit das Loos der deutschen Philosophen, während Eintracht und gegenseitige Belehrung diejenigen erfreut, die aus ihren Sphären Alles zu verbannen pflegen, was nicht bis zur Genauigkeit des Denkens und des Anschauens sich erhebt. Wann wird die Zeit anbrechen, da nur dasjenige mit dem Namen der Philosophie sich wird schmücken dürfen, worin, nach Ablegung aller Willkür, der Geist sich gebunden findet, und hingegeben einer ruhigen, nicht zu versagenden Anerkennung?

II.

ÜBER DEN

FREIWILLIGEN GEHORSAM

ALS

GRUNDZUG ÄCHTEN BÜRGERSINNES IN MONARCHIEN.

REDE,

GEHALTEN IM GROSSEN ÖFFENTLICHEN HÖRSAALE DER UNIVERSITÄT ZU KÖNIGSBERG AM KRÖNUNGSTAGE DEN 18 JANUAR 1814.

Während einer Reihe von Jahren, die wir seit kurzem erst mit frohem Herzen als abgelaufen und von uns gewichen bezeichnen, konnten wir dem Krönungsfeste des preussischen Monarchen nur dadurch eine heitere Seite abgewinnen, dass wir, die Lage des Staates bei Seite setzend, der Wohlthaten unseres gütigen Königs gedachten, welchem keine Zeit zu schwer und zu peinlich geschienen hat, um den Musen neue Tempel zu bauen, um auch uns durch neue Zeichen seiner Gnade zu ermuntern und zu unterstützen. Allein wie anders ist es heute! Wie wenig dürfen wir jetzo suchen nach solchen Betrachtungen, welche der Würde des heutigen Tages angemessen, und zugleich für uns erfreulich, ja in unser Aller Herzen lebendig seien! Denn gewiss, wir Alle haben diese Betrachtungen mitgebracht in diese Versammlung; und es bleibt nur übrig laut auszusprechen, was Alle bei sich selber dachten. Die erhabenen und verehrten Anwesenden würden mir nicht erlauben, aus irgend einem Gebiete ungemeiner und schwieriger Wissenschaft einen Gegenstand in Ihre Mitte zu stellen; wohl niemals ungelegener als heute, als in diesen ersten Tagen dieses so hoffnungsreich beginnenden Jahres, würde die Vermessenheit kommen, etwas Neues lehren, abhandeln, und an diesem Platze verkündigen zu wollen. Nein! Ihre Nachsicht ist mir gewiss, wenn ich heute nur Altes wiederhole, nur oft Gedachtes hervorrufe, wenn ich der längst vorhandenen Sehnsucht aller guten und aufgeklärten Bürger aller europäischen Staaten einige schwache Worte zu geben suche. Dagegen aber werde ich einer andern Nachsicht bedürfen, falls es mir nicht gelingen sollte, den rechten und wahren Ausdruck zu treffen für die Gesinnungen, mit denen jetzo jeder Patriot sich dem wieder auflebenden Vaterlande inniger denn jemals zuvor anschliesst. Und auf diesen Fall sei es im voraus betheuert, dass meine Rede nichts anderes meint, als was die edeln, die tapferen Männer

empfanden, die dem Rufe des Königs, nicht zögernd, nicht voraneilend, sondern pünktlich und augenblicklich folgend, gehorchten, um, geführt von dem Vater des Vaterlandes, seinen Sinn, der zugleich ihr eigener war, durch die Kraft ihres Arms und ihres Muthes zu vollführen, und so den theuren deutschen Boden zu retten von Noth und Schmach und fremder Sitte, fremder Gewalt und Sprache. Diese Männer leisteten Gehorsam unserem gekrönten Oberhaupte; doch einen Gehorsam, der keines Zwanges bedurfte, der von dem freien Willen selber eingegeben wurde. Ja, diesmal haben König und Volk, es haben Volk und König gemeinschaftlich gehandelt. Lassen Sie uns verweilen in dem Anblick dieser herrlichen, seltenen, von uns erlebten Erscheinung! Lassen Sie uns eingehn, eindringen und ganz vertiefen und versenken in den Gedanken: *freiwilliger Gehorsam, als Grundzug des ächten Bürgersinnes in Monarchien.*

Umsonst würde man sich's verbergen wollen, dass in unserm Europa durchgängig der Bürger zugleich Unterthan ist; dass er aber das Gehorchen nicht darf als eine Last empfinden, falls er im vollen Sinne ein guter Bürger sein soll! Europa ist vertheilt unter mehrere grosse Völkerschaften, die einander das Gleichgewicht zu halten bestimmt sind, und deren jedes schon zu diesem Zwecke seine Kraft in Einen Mittelpunct vereinigen, Einem herrschenden Willen zur kräftigen Führung übergeben muss. Spaltet sich irgendwo die Gewalt, — wird das Gespaltene von neuem gespalten, und so fort, — so entsteht eine gefährliche Schwäche, deren Folgen wir Deutschen nur allzuwohl empfunden haben. Wo einmal eine Nation sich in einer Mehrzahl von politischen Körpern gestaltete, da liegt das grosse Problem vor Augen, die Einheit wenigstens in Hinsicht der Vertheidigung wider den äussern Feind herzustellen; ein Problem, das ohne Zweifel in diesem Augenblicke die Häupter der deutschen Staaten aufs lebhafteste beschäftigt. — Ueberdies aber ist die monarchische Form in den Sitten, Gewohnheiten, Einrichtungen der allermeisten europäischen Völkerschaften aufs vollkommenste bevestigt; und endlich haben einsichtsvolle Politiker stets geglaubt, dass die Einheit der Verwaltung, deren Schwierigkeit mit der Ausdehnung des Bodens wächst, bei grösseren Staaten nur unter der Bedingung der Einheit des Oberhauptes könne erreicht werden. Wollten wir denn etwa

lieber, mit Rousseau, dass es nur kleine Staaten gebe? Wollten wir das veste Land in zahllose kleine Länderchen zerstückt, durch zahllose Grenzen zerschnitten, an jeder Grenze die nachbarliche Eifersucht erwacht, überall kleine Kriege mit republikanischer Erbitterung geführt, überall die kleinen Völkerschaften auf gegenseitige Vernichtung bedacht, wollten wir die Bündnisse und die Fehden in ewiger Verwirrung wechseln sehen, und sollte die äussere Politik so bunt, so zusammengesetzt ausfallen, dass kein Volk sich mehr in sein eignes Interesse zu finden wüsste? — Wir freuen uns wohl, wenn bei der mässigen und leicht zu übersehenden Anzahl von Staaten und Mächten in Europa, nach langer Erfahrung das Interesse einer jeden Macht klar genug an den Tag kommt, wenn das nun hoffentlich wieder erscheinende Gleichgewicht sich auf eine veste Basis begründen lässt; wenn endlich die Grösse der Staaten ihnen soviel Stabilität verleiht, dass sie auch nach heftigen Erschütterungen dennoch bestehen, und in ihr früheres Dasein zurückkehren. Eben darum nun muss auch der monarchische Geist unserer Regierungen uns willkommen sein, denn in ihm liegt eine Kraft der Selbsterhaltung nicht bloss für den Thron, sondern auch für das Volk; dessen Stärke durch diesen Thron nicht bloss dargestellt, sondern auch zusammengehalten wird. Oder was anderes verknüpft in diesem Augenblicke von neuem die Ostfriesen mit den Ostpreussen, — was anderes, als der geliebte Name des nämlichen Königs, und das Vertrauen, dass die alte Herrschaft auch die alten Segnungen wieder bringen werde?

Allein neben der Thatsache, dass Europa durch die Eigenthümlichkeit der Nationen, die es bewohnen, zu monarchischen Verfassungen bestimmt ist, dass also auch unter den Pflichten jedes einzelnen Bürgers zuerst der Gehorsam hervortritt: neben dieser Thatsache steht eine andere, von den neuesten Begebenheiten uns ebenfalls lebhaft vergegenwärtigte, diese nämlich: dass die Kraft der Staaten erst dann in ihrer Grösse sichtbar und wirksam wird, wann der eigne freie Wille der Bürger dem Befehl des Monarchen entgegenkommt; ja dass erst in diesem Falle das Würdige, das Erhabene des bürgerlichen Verhältnisses kann empfunden werden; dass nun erst die Vernunft sich in der Wirklichkeit wiedererkennt, während sie in einem blossen, blinden, knechtischen Gehorsam höchstens die traurige Nothwendigkeit eines finsteren Zeitalters zu erkennen vermöchte.

Und in Wahrheit! Es ist nicht genug, dass eine Sache geschehe, es kommt auch darauf an, wie sie geschehe. Es reicht nicht hin, *dass* der Staat bestehe, und *dass* seine Bürger gehorchen; vielmehr das Edle und Schöne jenes Bestehens und dieses Gehorchens liegt in der Tiefe der Herzen, in den menschlichen Gefühlen *der* sämmtlichen Einzelnen, welche das Vaterland bewohnen, welche es lieben und beschützen. Dieses Edle und Schöne, diesen ächten Gehalt und Werth eines Staats, suchen wir vergeblich da, wo eine Monarchie zur Despotie ausgeartet ist. Das Vertrauen zwischen der Regierung und dem Bürger muss gegenseitig sein, oder die Zusammenwirkung der Kräfte bleibt aus, und der theils offenbare, theils geheime Kampf der Gewalt und der List vernichtet nach und nach jede alte gute Gewohnheit, erdrückt im Entstehen jede neue herzliche Regung, worin der ächte Bürgergeist sich offenbaren, und dem Ganzen sich anschliessen möchte. Wie erquickend, wie angenehm muss uns in dieser Hinsicht die, dem vertraulichen Tone sich nähernde, Sprache klingen, die seit einiger Zeit von den Thronen herab zu den Völkern geredet wird! Gewiss, diese Sprache hat mit gefochten in diesem heiligen Kriege.

Dennoch vernimmt man wohl hie und da eine zweifelnde Stimme, ob auch der schöne Einklang zwischen den Völkern und ihren Häuptern dauerhafter als ein Blitzstrahl sein werde, der die Nacht erhellt, um die Finsterniss schwärzer zu malen? Ob nicht der Moment der Begeisterung gar bald dem Schmerzensgefühle so vieler Opfer, die gebracht sind, weichen müsse; und ob nicht die Begierde, das Verlorne wieder zu gewinnen, von allen Seiten offenbar und heimlich zugreifend, neuen Zwist, mindestens neue Spannung zwischen den verschiedenen Staaten, Ständen und Menschenklassen hervorbringen werde? — Kann je eine solche Sorge unsre Seele berühren: so sind es nicht politische Prophezeihungen, wodurch sie sich verscheuchen lässt; sondern sie muss sich auflösen in ein ernstes Nachdenken über die Beweggründe zum fortdauernden freiwilligen Gehorsam, welche Beweggründe, wofern nur jeder sie bei sich selbst erwägt, dann auch Alle mit Allen eng verbunden erhalten werden; dergestalt, dass sich das neu begonnene Heil des Vaterlandes vollende. Und wenn nicht jeder seine eignen Gedanken ausarbeiten und ausbessern, seine eignen Gesinnungen klären und läutern will; wenn statt dessen die Einzelnen sich

erlauben, von ihrem Misstrauen gegen die Uebrigen auszugehn, und darauf ihre Handlungsweise zu berechnen, — dann freilich kann das öffentliche Wohl nicht gedeihen.

Damit die Beweggründe zum freiwilligen Gehorsam besser einleuchten, ist es nöthig, den Staat aus einem doppelten Gesichtspuncte zu betrachten. Denn ich bin überzeugt, dass es zwei ganz verschiedene Ansichten des bürgerlichen Vereins giebt, deren jede in ihrem Ursprunge richtig und nothwendig ist, jede aber auch, getrennt von der andern, wahrhaft gefährlich, und insbesondre für die Gesinnung des freiwilligen Gehorsams zerstörend werden kann. Die erste Ansicht ist die natürliche eines jeden Geschäftsmannes auf seinem Posten; sie ist eine monarchische, aber eine so rein und bloss monarchische, dass sie in ihrer Uebertreibung leicht jeden Geschäftsmann in seinem Kreise zu einem kleinen Despoten umbilden möchte, daher sie denn auch, nach dem Zeugniss der Geschichte, den Völkern beschwerlich wird, wofern sie sich bei den obersten Lenkern der Staatsgeschäfte allein und ausschliessend gelten macht. Ich meine nichts anderes als den, im Grunde ganz unvermeidlichen Gedanken, dass die Geschäfte müssen durchgeführt, und auf dem kürzesten Wege beseitigt werden; dass man sie nur aufhalte und erschwere, wenn man den Meinungen Anderer, den Wünschen der Menge ein nachsichtiges Ohr gönne; dass es nöthig sei, durchzugreifen, um von der Stelle zu kommen, Opfer zu erzwingen, um seinen Zweck zu erreichen; die Gehülfen in maschinenmässige Arbeiter zu verwandeln, damit ihre Leistungen pünctlich und planmässig ausfallen; dass endlich *der Staat ein System von Geschäften* sei, worin der Geschäftsführer nicht mehrere sein dürfen, als der Dienst erfordert, und keiner mehr wissen müsse, als in sein Fach gehört, indem nicht am Wissen, sondern am Handeln gelegen sei, und zwar gerade an demjenigen Handeln, welches die Geschäfte zu Ende bringt, wovon man alles andere Handeln und Wissen und Denken und Wünschen so weit als möglich zu entfernen habe, weil es nur Störungen drohe, und zum wenigsten Zerstreuung mit sich führe.

Die zweite Ansicht ist die minder natürliche, nicht eines jeden Bürgers, sondern nur dessen, der über die Sorge für sich und die Seinigen, über sein Gewerbe und seinen Gewinn sich erhebend, es wagt, ein allgemeines Interesse in sich aufnehmen,

und sich *den Staat als ein System freier Willen* zu denken. Diesem gemäss hat das, was im Staate geschieht, keinen andern Werth, als insofern es dem allgemeinen Wunsche entspricht, und allgemeinen Bedürfnissen abhilft; den höchsten Werth aber erlangt der Staat selbst, indem er als ein lebendiger Gegenstand der allgemeinen Liebe, von Allen und durch Alle besorgt, gepflegt, geschützt wird; daher es denn darauf ankommt, dass er nicht möglichst wenige, wie vorhin, sondern recht viele Gedanken und Wünsche beschäftige, die, wenn sie zusammenkommen, sich immerhin unter einander erhitzen mögen, wofern sie nur, nach menschlicher Art, durch Irrthum zur Wahrheit, durch Streit zur Eintracht führen. In solchem Falle werden die Opfer, die der Staat kostet, gern gebracht, denn sie kommen dem Theuersten und Besten zu Gute; das Aufgeopferte aber wird leicht wieder gewonnen, denn der frische Muth belebt den Fleiss, und der Geist ist erfindungsreich, wenn er nicht vom Zwange gebeugt, nicht durch unerwartetes Eingreifen gebieterischer Ansprüche misstrauisch gemacht und verfinstert wird.

Man sieht leicht, dass diese zweite Ansicht, einseitig gefasst, republikanisch wird, und dass sie in ihrer Uebertreibung sogar zur Anarchie führen kann. Wem die Geschäfte bloss als Beschäftigungen erscheinen, als Reizmittel für den Patriotismus derer, die daran Theil nehmen: der ist nicht mehr weit davon entfernt, sie bald auch als Spiele zu betrachten, woran allerlei Meinungen sich versuchen, und worin die Leidenschaften sich entflammen mögen. Wer den Staat für ein Werk *bloss* des freien Willens hält, der verkennt die Nothwendigkeit, die das Menschengeschlecht zum Arbeiten und zum Dienen zwingt; eine Nothwendigkeit, welche mächtig genug ist, um selbst in den Republiken die bei weitem grössere Zahl der Individuen zwar nicht von der leidenden, aber wohl von der thätigen und absichtlichen Theilnahme am Staate zurückzuhalten, sie in den Werkstätten anzustellen, sie in die Häuser einzuschliessen, ihnen auf dem Felde und im Walde ihr Werk anzuweisen. Und eben darum kann die zweite Ansicht nur in einer Begeisterung vestgehalten werden, während die erstere, die Geschäftsansicht, vom kalten Verstande ausgeht und empfohlen wird.

Dass aber die eine wie die andre, mit strenger Einseitigkeit behauptet, den freiwilligen Gehorsam tödten müsse, liegt klar

am Tage. Nach der ersteren verurtheilt der Geschäftsmann alles um sich her zum Gehorsam, — nämlich zu einem dumpfen, schweigenden, gedankenlosen Gehorsam, der endlich, wie sich versteht, auch ein kraftloser und wenig brauchbarer Gehorsam wird, weil die Kräfte der Menschen von ihren Gedanken ausgehn, und von ihrem Willen gelenkt werden.

Nach der zweiten Ansicht wird der Gehorsam nicht viel weiter reichen, als die Ueberzeugung von der Zweckmässigkeit der öffentlich angeordneten Maassregeln, und als die einmal vorhandenen guten Sitten; es wird also eigentlich an die Stelle des Gehorsams die öffentliche Meinung treten, welche in allem, wo sie als fehlerhafte oder schwankende Meinung sich von der wahren Einsicht entfernt, die Ausführung des Besseren hemmt, oder mindestens erschwert und verzögert. Bedarf schon die erstere Ansicht einer höheren Weisheit, wodurch sie gemildert werde, so ist eine solche viel nöthiger noch bei der zweiten, um mit ihr so viel Mässigung und Strenge, so viel Ordnung und Rechtlichkeit zu verknüpfen, dass nicht der eigne Wille in Ungebundenheit, die Freiheit nicht in Frechheit ausarte; dass in dem System der Geschäfte, welches wirklich einen Hauptbestandtheil des Staates, obgleich nicht den Staat selbst ganz und gar, ausmacht, keine Stockung eintrete, sondern alles gehörig und vollständig besorgt werde, was mit den öffentlichen Angelegenheiten näher oder entfernter in Verbindung steht.

Unleugbar jedoch sind beide Ansichten im Wesentlichen richtig; sie lassen sich mit einander verbinden; ja, sie sind verbunden in jeder guten Monarchie sowohl wie in jeder guten Republik. Oder wo ist diejenige Monarchie, in welcher der Gedanke nicht berücksichtigt würde, dass der Staat durch den Gesammtwillen seiner Bürger bestehe? Dass man also die einmal vorhandene Theilung der Güter, die Grenzen des Eigenthums, in derjenigen Gestalt aufrechthalten müsse, worin sie vermöge einer alten und allgemeinen Anerkennung einmal bestehen? Dass man die Sprache, die Sitten und Gewohnheiten, die Form der Religionsübung, dass man die öffentliche Meinung mit Achtung behandeln müsse, und selbst im Falle wirklicher Fehler sie nur mit zarter Schonung zum Bessern lenken dürfe? Giebt es ja eine Monarchie, wo dergleichen minder genau bedacht wird, so muss man sie wohl in einer solchen Gegend suchen, die nur kurz zuvor ein revolutionärer Sturm

verheerte; wo mit der Regierung zugleich das Volk und seine Sitte den Respect eingebüsst hat, der ihm zukommt; wo man es nicht scheut, auf *hundert* Neuerungen, die einander schon verdrängt haben, *noch eine* folgen zu lassen, die das Vorige abermals umstosse.

Aber freilich lässt sich nicht verkennen, dass es ein Mehr oder Weniger giebt in dem Grade der Rücksicht, welche in verschiedenen Ländern dem allgemeinen Wunsche, der öffentlichen Meinung zu Gute kommt. Einige Regierungen scheinen keine andre Bestimmung zu kennen, als nur das ins Werk zu richten und überall durchzuführen, wozu der Grundgedanke in der herrschenden Neigung der Nation gegeben ist. Andre Regierungen sind gleichsam Aristokratien des Verstandes, geschützt durch den monarchischen Scepter; die hellsten Köpfe sind um den Thron versammelt; die grosse Zahl der Unwissenden wird zu einem leidenden Gehorsam genöthigt. Der Vorwurf dieser Nöthigung trifft das Zeitalter, und mittelbar diejenigen aus der früheren Generation, welche für höhere allgemeine Bildung hätten sorgen können und sollen. Wenn gleichwohl das Volk sehr empfindlich ist gegen jede Kränkung seiner Sitten, und gegen die Geringschätzung der öffentlichen Meinung; wenn das Freiwillige des Gehorsams sogleich einen Stoss erleidet, indem ein ungewohntes Durchgreifen die Geschäfte nachdrücklicher betreibt: so lasst uns umher schauen unter der Menge, und nachsehen, ob irgendwo ein besserer Mittelpunct der Einsichten sich zeige, oder ob nicht vielmehr die öffentliche Meinung sich selbst um die Achtung gebracht hat, die sie zurückwünscht, ob nicht in ihren Aeusserungen ein Mangel an Würde liegen möge, wovon die Folgen nicht ausbleiben können. Zwar giebt es anderwärts sehr schätzbare Einrichtungen, durch welche die Stimme des Volks, in eine edle Sprache übersetzt, in den anständigsten Vortrag gefasst, ein neues Gewicht erlangt. Allein wo dergleichen nicht hergebracht ist, da sollte gerade aus demjenigen Bestandtheile des Bürgersinnes, welcher als eigner, freier Wille empfunden wird, die höchste Sorgfalt hervorgehn, dass niemals die öffentliche Stimme wie ein rohes Geplauder klinge, sondern dass an allen Orten, wo man nur glauben könnte, etwas von ihr zu vernehmen, *nur* das Ueberdachte, und das wahrhaft Patriotische ausgesprochen werde.

Was aber endlich uns am nachdrücklichsten überzeugen kann, dass wir mitten im monarchischen Lande noch in einer freien Luft leben, und uns zu einem freiwilligen Gehorsam entschliessen können: das ist der Umstand, dass bei aller Einheit der Macht dennoch das System der Geschäfte aus mehrern von einander unabhängigen Systemen zusammengesetzt ist, deren jedes seine eignen, aus der Natur der Sache geschöpften Regeln zu befolgen angewiesen und berechtigt ist. So beruhet die Verwaltung des Rechts auf dem Gesetze, und auf dem Gewissen der Richter. So wird die Religion geübt nach den Grundsätzen der Kirche, und nach den Gefühlen und Ueberzeugungen der Menschen. So haben die Wissenschaften ihre Pfleger, die nicht scheuen dürfen, in ruhigen und angemessenen Worten ihre Einsichten auszudrücken, ja selbst ihre Meinungen der öffentlichen Prüfung zu unterwerfen. Wie sollte es denn schwer werden, die Gesinnung eines freiwilligen Gehorsams uns in das innerste Herz einzuprägen? Der Vernunft muss man überall gehorchen; für die lose Willkür ist in keiner bürgerlichen Ordnung Raum. Wo nun irgend eine Regierung auch nur den guten Willen zeigt, das Vernünftige durchgängig zur Richtschnur aller Geschäfte zu nehmen, da möchte sie immerhin in einzelnen Fällen auf menschliche Weise irren; alsdann würde ihr menschliche Nachsicht zukommen; aber der Respect und die Treue würden ihr stets unverloren sein müssen. —

Den bekanntesten aller Wahrheiten durch wiederholte Anerkennung zu Zeiten eine Art der Huldigung zu widmen, wird in der Kirche für nützlich, ja für nothwendig erachtet. Warum sollte in bürgerlichen Dingen nicht dasselbe statt finden? Deshalb wird diese ehrwürdige Versammlung es nicht missbilligen, wenn an diesem feierlichen Tage auch dasjenige zur Sprache kam, was Jedermann weiss, was Niemand vergisst noch bezweifelt. So dürfte ich auch die niemals ruhenden Wünsche für das Wohlsein unseres allerhöchsten Monarchen, und unseres gnädigsten Kronprinzen, — ich dürfte diese Wünsche nur mit den einfachsten Worten bezeichnen; sie würden dennoch in allen Herzen wiederklingen, sie würden unsre Hoffnung von der Dauer der preussischen Krone ins Unabsehliche hinaustragen. Aber an dem heutigen Tage besitzt unsere Akademie noch etwas Anderes, etwas Besseres zur Krönungsfeier

und zum Preise unseres erhabensten Königes. Sie besitzt die Erinnerung an jene braven jungen Männer, die in unserer Mitte den Studien oblagen, die, als von oben der Ruf erging, uns verliessen, und eilends sich in jene Reihen mischten, wo man die Zuversicht des Sieges hatte, weil man den Tod fürs Vaterland mehr suchte als scheute. Die Erinnerung an diese unsre akademischen Mitbürger, die mit der angespanntesten Thatkraft ihre Liebe für König und Vaterland bewährt haben, wird auf immer in den Herzen aller derer, welche zu dieser Universität sich rechnen, und welche überhaupt dieser Pflegerin der Wissenschaften hold und gewogen sind, als ein theures Kleinod aufbehalten werden. Aber zu früh ist's noch, zum Lobe jener Braven reden zu wollen. Nicht nur sind unsre Nachrichten von ihren Thaten und Schicksalen noch unvollständig, sondern auch das grosse Werk bedarf noch fortwährender Anstrengungen; *wir sind noch nicht ganz am Ende!*

III.

GESPRÄCHE ÜBER DAS BÖSE.

1817.

VORREDE.

„Was soll das Publicum mit unseren Gesprächen?“ fragte Lothar, als er hörte, ich sei mit dem Niederschreiben der nachfolgenden Bogen beschäftigt. „Haben wir etwan platonische Dialogen gehalten,“ fuhr er fort, „oder willst du uns dergleichen in den Mund legen?“

Nein, antwortete ich, du weisst, dass ich mir eine solche Kunst nicht zutraue.

„Also mit deiner gewöhnlichen Trockenheit wirst du uns in demselben Tone reden lassen, worin wir ungefähr mögen gesprochen haben; in ungewählten, wenig abgemessenen Ausdrücken; bisweilen etwas auffahrend; nichts erschöpfend; ohne Witz, wie ohne künstliche Dialektik; dagegen mit deutscher Geradheit jeder seine Meinung hinstellend, und, so gut es eben in dem Augenblicke gelingen will, sie vest behauptend gegen die Einwürfe der Anderen! Wo sind denn nun die geneigten und aufmerksamen Leser, auf welche du rechnest? Siehst du nicht, dass jeder, der etwa dein Gedrucktes in die Hand nehmen möchte, viel lieber selbst wird drein reden, als uns zuhören wollen? Wer ist nicht heut zu Tage längst fertig mit seinem Urtheile über Kant, Fichte, Spinoza? Wer lebt nicht in Anschauungen und Gefühlen, die ihn hoch erheben über die grauen Theorien jener Denker?“

Aber mich dünkt doch, erwiederte ich verlegen, es sei in den beiden Unterredungen, deren Gang und Inhalt du mir berichtet hast, so etwas von einem natürlichen Zusammenhange der Gedanken; dass dadurch auch Anderer Gedanken wohl eine Anregung erhalten könnten, die vielleicht diesem und jenem nicht unwillkommen sein möchte.

„Weisst du denn noch nicht, sagte er, dass sich der Leser den Zusammenhang, den er vorfindet, auflöset, und sich einen

andern nach seinem Sinne macht oder fodert? Einige zerreissen dir den Faden, weil es ihnen unbequem ist, dir zu folgen; du gehst ihnen zu schnell, dein Zusammenhang ist ihnen zu dicht, zu verwickelt; oder ein hart klingender Satz hat sie erschreckt, ihre Vorurtheile sind beleidigt, sie mögen nichts weiter hören. Andere sind rascher wie du; und weil ihre Gedanken angeregt wurden, gehn sie nun ihren eignen Gang; sie bekennen alsdann vielleicht, dass sie dich nicht begreifen, und im nächsten Augenblicke tadeln sie deine Anordnung eben in demjenigen, was sie nicht verstanden haben; das heisst, sie verlangen, du sollst *ihren* Gang gehn! Sagt dir deine Erfahrung darüber nichts?"

O ja, antwortete ich; aber das sind ja ganz allgemeine Bedenklichkeiten, um derenwillen man gar kein philosophisches Buch mehr schreiben müsste. Wenn ich eine Gesellschaft in einer bergigten Gegend zu einem Spaziergange einzuladen gedächte, würde mich denn die Besorgniss abschrecken, dass vielleicht Einige frühzeitig wieder umkehren möchten, klagend über den rauhen Weg, oder gar über Mangel an Aussicht, ehe sie noch die Anhöhe erreicht hätten? Auch um diejenigen würde ich mich nicht kümmern, die etwa mich in der Meinung verliessen, sie wüssten einen bessern Weg wie ich. Ein andermal vielleicht könnte ich versuchen, *ihnen* zu folgen; für diesesmal aber, wo *ich* nun gerade die Ehre hätte, der Anführer der Gesellschaft zu sein, würde ich meine Wünsche für erfüllt halten, wenn auch nur einer oder der andere treue Begleiter, der mit mir bis zur Höhe und wieder nach Hause gegangen wäre, sich am Ende mit meiner Führung zufrieden bezeigte.

„Ich sehe schon," erwiederte er lächelnd, „du bist nicht zurückzuhalten. Und mit deinem Gleichnisse da entschuldigst du deine Art zu schreiben. Immer verlangst du, *man solle erst einen Berg besteigen, um auf die Höhe zu kommen.* Daher dein verkehrter Begriff von dem Umrisse einer philosophischen Schrift! Und du merkst gar nicht, dass während du allmälig dich erhebst, die Andern sich senken, dass sie nur noch blättern und überschlagen, wo du meinst, sie würden jetzt gerade am aufmerksamsten lesen. Aber ihre Linie ist concav, so wie deine convex. So wenig du nun auch auf mich zu hören Lust hast, so will ich dennoch, ehe ich gehe, dir einen guten Rath geben. Schreibst du einmal wieder ein Buch, so überlege

zuerst die vermuthliche Grösse des Ganzen; etwa nach der Bogenzahl, die du deinem Manuscripte zudenkst. Alsdann theile diese Anzahl in fünf gleiche Theile. Das erste Fünftel nun muss Alles in sich fassen, was du eigentlich sagen willst; hier ist's nöthig, dass du dich einer ächt französischen Klarheit befleissigst; und was auf diese Weise nicht kann ausgedrückt werden, das behalte für dich. In dem zweiten Fünftel muss dein Styl, das Vorige erläuternd, eine gewisse deutsche Breite annehmen, damit die schon Ermüdeten dir gemächlicher folgen können; im dritten Fünftel ist's rathsam, bloss Einiges zu wiederholen, und dabei noch weitläuftiger zu werden. Aber nun im vierten Fünftel — da darfst du durchaus gar nichts sagen. Am besten wäre es, die Blätter leer zu lassen, oder sie mit chinesischen Charakteren zu bedecken; allein das würde übel genommen werden, wenn etwan Jemand in dieser Gegend des Buchs blättern sollte. Ich rathe dir also, hier irgend etwas Mystisches anzubringen, wobei jeder denken kann was er will. Das letzte Fünftel aber muss natürlicher Weise das Werk krönen; und mit dem Anfange gleichsam das zerrissene Bündniss erneuern."

Nach diesen Worten ging er schnell davon, und liess mich mit meinem Erstaunen allein. Offenhar hat er mich necken wollen, zur Strafe dafür, dass ich seine Gespräche bekannt mache. Aber ich räche mich an ihm durch diese Vorrede, die nun auch den schlimmen Rath, den er mir ertheilte, der öffentlichen Beurtheilung bloss stellt. Denn ich darf ja ohne Zweifel darauf rechnen, dass Niemand ihm beipflichten, und dagegen jeder, der mir nicht die Ehre erweisen will, dies Schriftchen in seinem ganzen Zusammenhange durchzugehn, mir doch die leichte Gefälligkeit nicht versagen werde, es ungelesen, oder wenigstens unbeurtheilt zu lassen.

ERSTES GESPRÄCH.

Otto. Sie haben Daub's Judas Ischariot wohl noch nicht gelesen?

Lothar. Diesmal trifft Ihr Misstrauen mich nur halb. Dort liegt das Heft auf meinem Tische, aufgeschnitten bis zu einer Stelle, wo die mehr als tragische Begeisterung des Verfassers mich bewog, eine Pause zu machen.

Otto. Vielleicht jene Stelle, die uns lehrt, das Böse habe in Gottes Schöpfung, aber nicht aus ihr, sondern aus sich selber sich entzündet; Satan sei verdammt dadurch, dass er sich selbst hasse; und eine Mehrheit abgefallener Engel beschäftige sich nicht etwa damit, Liebe zu heucheln, oder Gott zu leugnen, sondern es sei ihr Hass gegen Gott ein eingestandenes und beständiges Gott Lästern; es sei ihr sich und einander Hassen ein eben solch fortwährendes sich und einander Verfluchen.

Lothar. Gerade bei diesem Puncte blieb ich stehn.

Otto. Sie werden doch auf diesem angenehmen Ruheplatze nicht lange verweilen wollen?

Lothar. Die Wahrheit zu sagen, es könnte begegnen, dass Geschäfte mich von dem Buche ganz abzögen.

Otto. Wie? Ein Buch halb zu lesen, ist das erlaubt? Dass Sie Manches ganz ungelesen lassen, will ich nicht tadeln; aber das Angefangene muss nicht liegen bleiben, und auf *diese* Schrift Sie aufmerksam zu machen, darum bin ich gekommen.

Lothar. Gefällt ihnen das Werk so sehr, und finden Sie sich berufen, es zu verbreiten? Sie, der Sie dem Spinoza anhängen, haben Sie nichts darin gefunden, das Ihnen widerstrebte?

Otto. Nun wahrlich! Sie thun mir Unrecht. Der müsste von Spinoza's Geiste nicht das leiseste Wehen empfunden haben, dem diese Quälerei mit dem Bösen, die zu den ärgsten

Arten der Selbstquälerei gehört, nicht eben so widerlich als unnatürlich vorkommen sollte. Wer einmal Spinoza's Ruhe fühlte, der möchte immerhin dessen Grundsätze vergessen; er würde dennoch nie so peinlich träumen können. Also kurz: nicht bloss hie und da, sondern durch und durch missfällt mir das Buch; nicht bloss zweifelnd, sondern wissend und schauend verwerfe ich diese Lehre von dem persönlichen Bösen; ich sehe darin ein schlimmes Zeichen der Zeit, der doch endlich die Augen hinlänglich gestärkt schienen, um Spinoza's hellen Sonnenstrahl ertragen zu können. Und in meinem Unmuthe kam ich, bei Ihnen meine Klagen auszuschütten, darüber, dass solche Verkehrtheit heute noch möglich ist; dass die Menschen in demselben Augenblicke, wo sie nur kaum die Weisheit ergriffen hatten, sie auch schon wieder loslassen! Aber wo bin ich? Bei Ihnen, der freilich weit entfernt ist, dem Spinoza Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Darum sind Sie auch so kalt, so gleichgültig bei der Wiederkehr des heillosesten Irrthums.

Lothar. Nicht gleichgültig werde ich bleiben, wenn es Ihnen gefällig ist, Ihre Vergleichung zwischen Spinoza's Lehre und jener vom persönlichen Bösen mir mitzutheilen. Ja ich vermuthe, wir Beiden werden hier einen Berührungspunct, — wenigstens einen zufälligen, — antreffen; so weit auch unsre Grundsätze von einander abweichen.

Otto. Wohlan! Vernehmen Sie! Zuerst muss ich Ihnen berichten, was Sie noch lesen werden, nämlich dass es mit dem persönlichen Bösen nicht etwan auf Entwickelung einer möglichen Vorstellungsart, für gewisse Gesichtspuncte oder Zeitalter, abgesehen, sondern dass es damit voller Ernst ist. Umständlich werden sogar die Ursachen angegeben, woraus sich die Lüge von der Nicht-Existenz des Teufels erklären lasse.

Lothar. Sie sprachen das Wort *Lüge* aus. *Lüge von der Nicht-Existenz des Teufels,* so sagten Sie. Sind das die Ausdrücke des Verfassers, des Herrn geheimen Kirchenrath Daub?

Otto. Wessen sonst? Doch wohl nicht die meinigen?

Lothar. So verzeihen Sie eine Unterbrechung. Manches kann ich lesen, das ich um keinen Preis möchte vorlesen, oder sonst mündlich vortragen hören. In dem Buche des Herrn Daub stiessen schon meine Augen an; und doch hat das Auge einen leichten Gang auf dem Papiere! Warum aber soll ich

Ihnen die Empfindlichkeit meiner Ohren verrathen? Wir können ja ein andermal, wenn ich mit dem Buche fertig bin, von der Sache sprechen, und die Ausdrücke übergehn, die ohnehin der Eifer fürs Gute entschuldigt. Jetzt lassen Sie uns auf etwas Anderes kommen; oder etwa zum Spinoza zurückkehren; der in der That, wie Sie von ihm rühmten, ruhig ist; wenn ihm gleich zur Heiterkeit etwas fehlt.

Otto. Mir genügt seine Ruhe; und ich wüsste nicht, wer heiterer sein könnte als Spinoza. Dieser Mann, der die Freiheit des menschlichen Willens leugnete, besass selbst die wahre Freiheit; denn er trachtete nicht nach Gütern und nach Ehre; oder, wenn er selbst gesteht, er habe sich doch von dem Streben dahin so leicht nicht losmachen können, so leuchtet um so deutlicher hervor, wie sehr es ihm Ernst war, sich in der Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen zu bevestigen. Doch das mag er mit manchen edeln Männern, die waren und die noch sind, gemein haben: aber welcher Denker hat so entschieden, als er, den Grundirrthum eingesehen und verworfen, aus welchem alle unnütze Angst und verkehrte Geschäftigkeit, und jede unselige Neigung, nach dem Bösen zu graben, wie wenn es ein verborgener Schatz wäre, jede Sucht nach der Gelegenheit, sich selbst und Andre verdammen zu können, gleich dem Qualm eines stygischen Abgrundes hervordunstet! Dieser Grundirrthum aber ist kein anderer, als die Meinung der Menschen von den Zwecken in der Natur, oder von den sogenannten Endursachen. Gott soll Alles um des Menschen willen, den Menschen aber deshalb gemacht haben, damit es am Gottesdienst nicht fehle. So ungeschickt übertragen die Menschen auf das Urwesen ihre eignen Zweckbegriffe, und verlangen eben darum, dass in dem Weltall sich *ihre* Gegensätze zwischen dem Guten und Bösen wiederfinden sollen; indem *sie* freilich in ihrem täglichen Treiben an nichts weniger denken, als an den ihnen gänzlich verborgenen, geheimen Naturlauf in ihren eigenen Gesinnungen und Handlungen; dagegen aber stets ein Ziel im Auge haben, wohin sie wollen, und von dessen Anziehungskraft sie sich getrieben glauben. Auf diese Weise kehrt sich das wahre Verhältniss der Ursachen und Wirkungen in ihrer Einbildung gerade um; und nun scheint ihnen auch die Natur, anstatt von innen heraus wirkend, wie sie kann und muss, vielmehr in der Nachahmung gewisser Muster be-

schäftigt, und durch deren unerreichbare Vollkommenheit stets beschämt! Nicht anders, als wäre die Rede von einem schlechten Künstler, einem ungeschickten Maler, dessen höchster Werth darin bestehn würde, wenn er im Stande wäre, die ihm sitzende Person völlig genau zu treffen; und der mit dieser an sich unwürdigen Aufgabe, sich noch obendrein vergebens abmühte! So klein denken die Menschen von der Natur! Jedoch bleibt diese grosse Mutter, was sie ist. Sie weiss nichts von Mustern, und nichts von Nachahmung. In ihr ist Alles recht, und jedes Werk gelingt; denn jedes ist der wahre Ausdruck der Kraft und des Wesens unter den vorhandenen Bestimmungen. Darum giebt es bei ihr keinen Unterschied des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Löblichen und des Tadelhaften; es ist eben so thöricht, sie zu bewundern, als sie meistern zu wollen. Der wahre Naturdienst ist die wahre Erkenntniss; und die wahre Seligkeit liegt in der Anschauung; nur aber nicht im Anschauen erträumter Vollkommenheiten, sondern des wahrhaft Seienden, so, *wie* es ist mit allen seinen Bestimmungen. Wie nun alles Natürliche recht ist, so ist auch jeder Mensch das, was er sein soll; denn er ist ein Werk der Natur! Ja selbst wenn er sich quält mit der lächerlichen Einbildung: *er sei böse;* oder wenn er Andern mit Vorwürfen beschwerlich wird, wenn er ihr Gewissen zu einer thörichten Reue aufregen will; wenn er wohl gar gegen den lebendigen Satan auf die Jagd geht oder zu Felde zieht: — auch dann ist er, was *er* nun gerade sein soll, denn er ist in der Natur, und die Natur ist in ihm; wie trübe auch, und wie verstümmelt das Gemenge von Gedanken in seinem Kopfe sein mag, wie verzerrt und zerrissen auch die Züge der göttlichen Ideen sich in einem solchen menschlichen Denken zusammengefunden, und wie wunderlich sie sich auch in einander verwoben und verwirrt haben mögen. Das ist ja nun einmal das Loos des Menschen, dass seine Seele, wenn schon in dem Denken Gottes enthalten, doch gar nichts weniger als ein klarer, reiner, einfacher Gottesgedanke sein kann! Vielmehr, sie muss gerade so wie der Leib, aus zahllosen Theilen bestehn; und wenn ich den Spinoza recht fasse, auch aus gerade *so vielen* Theilen, nämlich *aus den Ideen aller Theile des Leibes.* Auch kommt hiebei noch etwas in Anschlag, wodurch die Sache in einem Grade verwickelt wird, den ich zuweilen Mühe habe, mir deutlich vorzustellen.

Ich meine die Wandelbarkeit unserer Leiber. Denn zu dem Wesen des menschlichen Leibes gehören doch nicht eigentlich die einzelnen Theile desselben, welche durch Wachsthum, und durch andre organische Lebensprocesse zufällig herbeigeführt, und eben so zufällig hinweggenommen werden; sondern was wir den Leib nennen, das ist im Grunde nur eine Form, die sich aus veränderten Materien eine Zeitlang beinahe in eben dem Grade wieder herstellt, wie sie war abgenutzt worden. Nun soll die menschliche Seele nichts anderes sein, als dasjenige göttliche Denken, welches dem Leibe des Menschen gerade so entspricht und zugehört, wie überhaupt und überall in Gott das Denken der Ausdehnung, und diese wiederum jenem angemessen und verknüpft ist. Aber sagen Sie mir, finden Sie den Spinoza in diesem Puncte ganz deutlich? Ich meine, in Ansehung dieser Zusammensetzung, und dieses Wechsels von Gedanken, aus denen die Seele besteht? Mir klebt immer noch etwas an von dem Irrthum, als gäbe es eine bleibende Persönlichkeit, ein wahres Ich in jedem Menschen; und das muss doch offenbar falsch sein, wenn dem steten Wechsel unseres leiblichen Lebens ein geistiger Wechsel genau correspondiren, und wenn die Seele nicht in einem höheren Sinne Eins sein soll, als worin der Leib es ist.

Lothar. Ehe ich Ihnen antworte, Freund, nehme ich mir die Freiheit, Sie aus zweien Gründen, deren einer mir sehr wichtig scheint, recht von Herzen zu loben. Und zwar lassen Sie sich nur zuerst das Lob Ihres guten Gedächtnisses gefallen; denn da ich zufälliger Weise gestern veranlasst wurde, einmal wieder in Spinoza's Ethik zu blättern, fiel mir gerade der funfzehnte Satz des zweiten Theils in die Augen, und hiemit der Anfangspunct jener Lehren, die Sie so eben ganz richtig anführten. Ich konnte mich kaum eines gewissen Grauens enthalten; indem ich nun weiter las, in welche Finsterniss und Verwirrung Spinoza hier des Menschen Geist hinabzieht! Aus dieser Tiefe klimmt er auch in der Folge nur mit Mühe wieder hervor; die Seele ist ihm *nur nicht ganz* sterblich, es bleibt *etwas* von ihr, das ewig ist; und dazu kommt sogar der auffallende Satz: *wessen Leib zu mehrern Dingen geschickt sei, dessen Seele sei auch dem grössern Theile nach unsterblich!* Also es giebt ein *Quantum* von Unsterblichkeit, und dies Quantum richtet sich nach der *Brauchbarkeit des Leibes!* Sind Ihnen diese

Sätze des fünften Theils etwan weniger dunkel, als jene, die Sie zuvor anführten?

Otto. Wenigstens passt Alles vollkommen zusammen; das Dunkelste aber scheint darin zu liegen, wie denn überhaupt irgend etwas von der Seele übrig bleiben könne, wenn die göttlichen Gedanken, aus denen sie besteht, sich eben so fügen und lösen, wie die Theile des Leibes. — Doch was war es, das Sie loben wollten? In Spinoza's Ethik, die ich nicht müde werde zu lesen, so ziemlich einheimisch zu sein, ist doch wohl nichts Besonderes!

Lothar. Und mein zweites Lob werden Sie wohl gar für einen Tadel nehmen.

Otto. Sie gedenken meine Neugierde zu spannen. Aber ich fasse mich; und schon bin ich so gelassen, wie die Natur selbst, die sich gar nicht darum kümmert, was man von ihr rede. Nun mögen Sie loben oder tadeln, wie es Ihnen beliebt!

Lothar. So muss ich wohl um geneigtes Gehör bitten. Dass Sie in Spinoza's Lehren weder Platon's noch Fichte's Vorstellungsarten einmischen, dass Sie also dem Beispiel mancher unter uns berühmten Männer *nicht* folgen, die durch Vermengung der Systeme alle Schwierigkeiten bedecken und alle Fragen verdunkeln: dies fiel mir auf, als Sie vorhin getreu dem Spinoza, aber dem Platon zuwider, alle Muster, wornach die Natur gebildet scheint, verwarfen; und abermals freute es mich, als Sie weiterhin wegen der Persönlichkeit unseres Ich lieber eine Dunkelheit bei Spinoza anerkennen, als aus Fichte's Idealismus ein gebrochenes Licht auf die dunkle Stelle hinüberzwingen wollten.

Otto. Hat *das* Ihren Beifall gewinnen können: so ist er mir willkommen. Denn jene, die Platon, Spinoza, Fichte, und wer weiss was Alles noch sonst, vereinigen und verschmelzen, scheinen wirklich in ihrem Systeme die menschliche Seele nachahmen zu wollen. Gerade wie diese ein Gefüge aus verstümmelten Gedanken der Gottheit ist, so machen sie sich ihre Lehre zurecht aus allerlei verschobenen und verbogenen Sätzen und Meinungen der verschiedensten Philosophen. Was verlangen wir denn aber von der Wissenschaft? Doch wohl vor allen Dingen: Integrität eines jeden ihrer Begriffe und Behauptungen. Und was kann nun vollends dem Spinoza mehr wi-

derstreiten als die platonische Teleologie? Was kann ihm, dessen Erklärung des Selbstbewusstseins wenigstens höchst einfach ist, fremdartiger sein, als Fichte's verwickelte Betrachtungen über das Ich, das sammt dem Nicht-Ich nur mehr und mehr zum Räthsel wird, je weiter die Untersuchung fortschreitet? — Sei es, dass bei Spinoza die Persönlichkeit unseres Ich nicht recht klar wird, und dass Fichte's Lehre dem Selbstbewusstsein einen kräftigern Ausdruck giebt: dennoch verlange ich gar keine Erläuterung des Einen durch den Andern, denn der Idealist kann sich nimmermehr mit dem Realisten, noch dieser mit jenem vertragen.

Lothar. Fast dünkt mich, Sie schwanken noch ein wenig zwischen Fichte und Spinoza.

Otto. Ich gestehe Ihnen, Spinoza zieht mich zwar weit mächtiger an, denn sein Standpunct ist höher, sein Blick in die Natur weit freier, endlich seine Ethik ist sauberer ausgearbeitet als Fichte's ältere Schriften, (denn die neueren sind mir vollends nicht klar, eben darum weil sie populär sein sollen.) Aber es kommen mir Augenblicke, wo ich in Spinoza's Natur und Gottheit eher alles Andre, nur mein eigenes, innerstes Selbst nicht recht finden und erkennen kann. Bei ihm klebt offenbar der Geist am Leibe; zwar nicht vermöge eines Causalverhältnisses zwischen beiden, aber darum, weil in einem, noch dazu höchst unvollkommenen Wissen von dem Leibe die ganze Seele bestehn soll. Nun werden alle Anfangspuncte der Untersuchung in das Körperliche hinein verlegt, und nach ihm soll das Geistige sich richten, damit das Denken sich seinem Gegenstande anpasse. Hiemit stehn alle Schlüsse unter der Formel: *es ereignet sich dies und jenes im Leibe, folglich muss ein entsprechendes Denken in der Seele vorkommen.* So lehrt ausdrücklich der zwölfte Satz des zweiten Theils. Ein solcher Gang im Schliessen ist mir zuweilen verdächtig. Ich frage mich: ist denn wirklich das Leibliche uns so unmittelbar und gewiss bekannt, dass man von ihm beginnen könne im Forschen? Wie wenn der Idealismus recht hätte mit seiner Behauptung: nur das Ich durchschaue sich selbst ursprünglich, nur der Geist sei dem Geiste ohne Dolmetscher verständlich? — Und dann ahnet es mich, Fichte möge seine Untersuchungen behutsamer angefangen haben; und dann besorge ich, die Behutsamkeit möge bei dem systematischen Denker wenigstens

eben soviel werth sein, als die Umsicht und Aussicht ins Unendliche und Ganze.

Lothar. Das war längst meine Ueberzeugung.

Otto. Und nun, was gewinnen wir mit der Art von Selbstbewusstsein, die uns Spinoza darbietet? Der Seele soll eine Vorstellung von ihr selbst beiwohnen, und mit ihr gerade so vereinigt sein, wie die Seele mit dem Leibe, dessen Vorstellung sie ist. Dies Wissen vom Wissen soll ins Unendliche gehn! Ich übergehe die Schwierigkeit, dass eine solche unendliche Höhe der innern Wahrnehmung durch mein Bewusstsein von mir selbst, welches sehr beschränkt ist, keinesweges bestätigt wird. Aber an Werth und Würde kann die Vorstellung von dem Leibe gewiss dadurch nicht erhöhet werden, dass sie sich spiegelt in einem Vorstellen, dessen Gegenstand sie selbst ist, und wenn auch eine solche Spiegelung ins Unendliche fortläuft. Das Abgespiegelte bleibt am Ende immer der Leib, und nichts weiter.

Lothar. So fänden wir denn nach Spinoza, auf dem untersten Grunde unseres Selbstbewusstseins zwar nicht das *Böse*, aber das *Gemeine*

Otto. Sie haben das Wort zu meiner Ahnung ausgesprochen.

Lothar. Werden Sie mir aber nicht zürnen, wenn ich hinzusetze: ich vermisse bei Spinoza eben sowohl das Gute in der Höhe, als das Böse in der Tiefe?

Otto. Eine harte Beschuldigung! — Das Höchste im Menschen ist nach Spinoza ohne Zweifel die intellectuale Anschauung, auf der dritten Stufe der Erkenntniss. Auf diesem glänzenden Gipfel, was können Sie vermissen?

Lothar. Beides, den Glanz und den Gipfel.

Otto. Ich verstehe Sie nicht. Wohl aber habe ich vernommen, dass Sie auch das Böse in der Tiefe vermissen. Also wirklich *vermissen* Sie das Böse? Sie wollen es sich nicht rauben lassen? — Sind wir noch so weit auseinander? Darin, meinte ich, wären Sie mit mir einverstanden, dass gar kein Böses in der Natur Platz hat, und folglich auch nicht im Menschen!

Lothar. So schnelles Einverständniss über einen solchen Gegenstand bei so weiter Verschiedenheit der Grundsätze — wäre kein kleines Wunder. Damit Sie aber vorläufig beurtheilen mögen, wie nahe und bei welchem Puncte wir etwa zu-

sammentreffen: so erlauben Sie mir eine Unterscheidung und ein Gleichniss. Das Böse ist zwar im Menschen, und insofern auch in der Natur, da jener einen Theil von dieser ausmacht. Aber es muss in Beziehung auf den Menschen ganz anders beurtheilt werden, als in Ansehung der Natur. Von jener Beziehung zu reden, war in unserm bisherigen Gespräch kein Anlass, da bei Ihnen der Naturbegriff überall vorherrscht! Ich schweige demnach auch für jetzt darüber. Für die Natur aber ist das Böse nur einem Krankheitsstoffe, einem Miasma zu vergleichen. Wie das Gift der Wasserscheu, der Pocken, der Pest, sich unglücklicherweise unter gewissen Umständen erzeugt, und alsdann jedem menschlichen Leben gefahrdrohend sich verbreitet, wo ihm nicht die Vorsicht entgegentritt; wie sich hierin eine gewisse Gebrechlichkeit der Organismen verräth, die sonst doch so vielen Schädlichkeiten zu widerstehen geschickt sind: gerade so auch giebt es in dem Gedankenkreise eines Menschen eine Verderblichkeit, woraus theils das Böse sich erzeugt, und worin anderntheils die Möglichkeit liegt, von dem schon vorhandenen Bösen angesteckt zu werden.

Otto. Sie erlauben sich wohl gar, die Natur zu bedauern; als ob sie zu Zeiten in Ohnmacht falle, und sich dann nicht zu helfen wisse.

Lothar. Ich erlaube mir nicht, der Natur ein Ideal gegenüber zu stellen, das ohne Zweifel ein blosses Phantom sein würde; daher kann ich auch nicht, gleich als ob ihr etwas fehlte, sie bedauern.

Otto. Sie nehmen also die Natur wie sie ist; und daran thun Sie gewiss recht! Aber an dem Menschen, — zu welchem, wie Sie sagten, das Böse in einer ganz andern Beziehung stehen soll, — also unter andern an sich selbst, und an mir, gelegentlich zu kritisiren, davon wollen Sie nicht ablassen. Aber sagen Sie mir nur, wie kommen Sie dazu, und wie fangen Sie das an? Aus Naturbegriffen, das gestehn Sie selbst, kann jene Kritik, die den Menschen seiner Bosheit und Sünde wegen so gern verurtheilen und verdammen möchte, ihre Waffen nicht hernehmen. Also wohl aus Freiheitsbegriffen? Denn die kantische Lehre stellt ja Natur und Freiheit einander gewöhnlich gegenüber. Darin aber, meinte ich, seien Sie mit Spinoza einig, dass, wo Naturgesetze herrschen, von Freiheit nicht die Rede sein könne; und dass diese wunderthätige Göttin,

für die in der intelligiblen Welt eben so wenig als in der Sinnenwelt Platz ist, nur wieder in die poetische und mythische Welt zurückkehren möge, aus der sie gekommen ist.

Lothar. Lieber Freund! Sprechen Sie leise! Es giebt Viele, die in allerlei Mythologie tief befangen sind, und die eben deshalb das Wort nicht hören mögen.

Otto. Wer wird mich hindern, laut zu sagen was ich denke? Zudem hat man sich längst gewöhnt, den Spinoza zu hören, der jetzt auf allen Kathedern und aus allen gelehrten Zeitungen redet.

Lothar. Nur nicht mit der ihm eigenthümlichen Consequenz.

Otto. Soviel weiss wenigstens jeder von ihm, dass er die Freiheit des Willens leugnete, und eben darum leugnen musste, weil er sonst in seinen Ableitungen aus dem Urwesen nothwendig einem Sprunge eine Lücke hätte zulassen müssen, wodurch die ganze Ableitung unnütz und nichtig geworden wäre. — Und nun im Ernste, Lieber! denn Ihre Furcht vor den Leuten ist ja doch nur Scherz, — worauf gründen Sie jene Beurtheilung des Menschen, für den, wie Sie sagen, das Böse eine andere Bedeutung haben soll, als für die Natur?

Lothar. Beinahe glaubte ich, Sie würden auch diesmal Ihre Frage wieder vergessen.

Otto. Was soll das heissen?

Lothar. Zuerst fragten Sie mich, wie ich über Spinoza's Lehre von der Persönlichkeit denke; dann, was ich bei der intellectualen Anschauung, als der dritten Stufe der Erkenntniss vermisse; jetzt, worauf ich die sittliche Beurtheilung des Menschen gründe: — wo soll ich nun anfangen?

Otto. Sie böser Mann! So ganz im Stillen haben Sie eine heimliche Controle gehalten über unser Gespräch, und jetzt kommen Sie wie aus dem Hinterhalt hervor, mich zu beschämen, dass ich, in meiner Lebhaftigkeit, die zweite und dritte Frage aufwarf, bevor die erste beantwortet war. Ist ein Gespräch denn ein System? Wollen wir denn das Alles erschöpfend abhandeln, was wir angeregt haben? Da sollten Sie gewiss kein Ende finden.

Lothar. Wenn ich nun so ganz im Stillen eine heimliche Controle gehalten hätte über Ihren wohlgefüllten Geldbeutel, und käme jetzt aus dem Hinterhalt hervor mit zwei geladenen Pistolen, Sie zu beschämen, dass Sie in Ihrer Lebhaftigkeit

vergessen hätten sich zu Ihrer Reise durch den unsichern Wald mit tüchtigen Waffen und Begleitern gehörig auszurüsten: dann würden Sie mich ohne Zweifel etwas ernstlicher, als eben jetzt, *einen bösen Mann* nennen; und ich würde mich bei Ihnen nicht entschuldigen können, weder mit Anfechtungen des Satans, noch mit Naturgesetzen des Spinoza.

Otto. Wenigstens würde ich, einem Strassenräuber gegenüber, an ein philosophisches Lehrgebäude schwerlich denken. Aber jetzt, da wir mit diesem beschäftigt sind, warum stört uns jener.

Lothar. Es kann nicht schaden, uns das Böse einmal recht zu vergegenwärtigen, und es vorläufig ohne System zu beurtheilen.

Otto. Ihr Beispiel ist handgreiflich genug; aber es reicht, soviel ich sehe, nicht weiter, als bis zu den gemeinen Geboten: du sollst nicht tödten und nicht stehlen.

Lothar. Wie aber, wenn es eine Ethik gäbe, die, obwohl von der Gottheit ausgehend, doch selbst jene gemeinen Gebote nicht einmal ohne Sprung zu erreichen im Stande wäre?

Otto. Zielen Sie wohl gar auf Spinoza's Ethik?

Lothar. Ich kann nicht umhin, Sie in Ihrer Bewunderung jenes Werks ein wenig zu stören, wenn ich Ihnen, dem Anhänger des Spinoza, auf die zuvor berührten Fragen antworten soll.

Otto. Wie? Einem so durchaus redlichen Manne könnten Sie —

Lothar. Die Redlichkeit des Mannes bleibe ganz unangefochten. Der Mensch ist oftmals besser als sein System; und eben darum muss das System sich bequemen, Sprünge zu machen.

Otto. Und meine harmlosen Fragen ziehn dem grossen Denker solche Beschuldigungen zu? Und Sie finden kein edleres Mittel, um ein System anzugreifen, das nicht das Ihrige ist?

Lothar. Die möglichen Angriffspuncte finde ich bei diesem System ungefähr so viele, als es Axiome und Definitionen aufstellt, denn es ist in allen seinen Grundgedanken fehlerhaft. Wir aber sprachen diesmal über das Böse, daher liegt uns das Praktische in jenem Systeme am nächsten. Und immer wird derjenige etwas ungrossmüthig erscheinen müssen, der es un-

ternimmt, das, was Spinoza die Tugend der Grossmuth nennt, ins rechte Licht zu stellen.

Otto. Sein Sie ungrossmüthig, wenn Sie wollen; nur nicht ungerecht!

Lothar. Gerade diese Ermahnung gebührt dem Spinoza. Haben Sie seinen *Tractatus politicus* nicht gelesen, den er kurz vor seinem Tode schrieb, und nicht mehr zu Ende brachte?

Otto. Nein; die Ethik hat mich bis jetzt zu sehr beschäftigt. Aber ich freue mich auf den hohen Genuss, auch noch in die Staatsweisheit meines Lehrers eingeweiht zu werden.

Lothar. Sie finden darin den Grundsatz: dass von Natur das Recht mit der Macht gleiche Grenzen habe; indem keine Macht etwas anderes sei, als die Macht Gottes.

Otto. Vollkommen der Consequenz des Systems gemäss. Und für die nöthigen Bestimmungen, damit der Satz nicht missverstanden werde, wird hoffentlich gesorgt sein.

Lothar. Eine der nächsten Bestimmungen ist: man müsse das Recht oder die Macht der Menschen nicht nach ihrer Vernunft abmessen, sondern nach den Begierden, von denen sie zum Handeln getrieben werden.

Otto. Warum das?

Lothar. Der Grund ist ausdrücklich angeführt: darum, weil sie sich mehr der blinden Begierde, als der Vernunft überlassen. Und finden Sie das nicht einleuchtend? Die Macht Gottes wirkt ja in den Menschen meist in Gestalt der Begierde; diese Macht aber ist das Recht selbst. Vermissen Sie hier die Consequenz?

Otto. Fahren Sie fort; und berichten Sie wörtlich genau, damit ich sehe, ob vielleicht bald ein Lichtstrahl in dies Dunkel fahre.

Lothar. Auch die Urtheilskraft eines Menschen kann dem Recht eines Andern untergeben sein, insofern seine Seele von dem Anderen kann betrogen werden.

Otto. Das Buch ist lateinisch geschrieben. Können Sie mir nicht die Worte in der Ursprache sagen?

Lothar. *Iudicandi facultas eatenus etiam alterius iuris esse potest, quatenus mens potest ab altero decipi.* — Merkwürdig ist hieran bloss, dass Spinoza diesen Satz gerade ausspricht; denn übrigens versteht sich das von selbst, wie aus der Gleichung *ius = potestas* unmittelbar zu ersehen ist.

Otto. Nur weiter!

Lothar. Nach dem Naturrecht gilt jeder Vertrag für jede Parthei so lange, als sie es für nützlich hält. Die Menschen sind von Natur Feinde; wenn sie sich aber vereinigen, gewinnen sie an Macht, also auch an Recht; daher der Staat. Allein auch im Saate hört das Naturrecht des Einzelnen, genau genommen, nicht auf; denn der Mensch handelt stets nach den Gesetzen seiner Natur, und sorgt für seinen Nutzen.

Otto. Hören Sie auf! Ich muss das zu Hause im Zusammenhange lesen.

Lothar. Besinnen Sie sich alsdann zugleich auf den Strassenräuber, der, wenn er mächtiger ist als Sie, unfehlbar das Recht hat, über Ihr Leben und Ihre Sachen zu verfügen. Nicht wahr, jetzt sind Sie schon geneigt, ihn zu entschuldigen? Das Beispiel befremdet Sie nun weniger als zuvor; nur passt es nicht, denn das Böse, von dem wir sprachen, ist in dem blossen Gebrauch der Macht nicht zu erkennen? Nur wenn der Räuber schwächer wäre als wir, dann hätte er Unrecht gethan, uns anzugreifen? —

Otto. Sie könnten am Ende darin Recht haben, dass man dergleichen auch ohne System zu beurtheilen sich gefasst halten müsse.

Lothar. Freilich sieht man mit blossen Augen mehr, als durch ein untaugliches Fernglas. Uebrigens erkenne ich in Gegenständen dieser Art gar kein anderes System für gültig, als nur ein solches, das mit der Beurtheilung ohne System, wie Sie es nennen, anfängt, und eben in solcher Beurtheilung seine ganze Grundlage besitzt, so dass es als Lehrgebäude ganz und gar über derselben errichtet ist.

Otto. Sollte wohl dem Spinoza, bei allem seinem Scharfsinn, doch in Ansehung des Naturrechts etwas Menschliches begegnet sein? Sagen Sie mir ehrlich, glauben Sie wirklich, dass der Satz: *die Macht ist das Recht,* nothwendig mit der absoluten Anschauung Gottes, als des allumfassenden Urwesens, zusammenhänge? Oder liegt in der Ableitung ein verborgener Fehler.

Lothar. Ein ziemlich offenbarer Fehler liegt darin, dass Spinoza den Rechtsbegriff auf Gott anwandte, der über denselben erhaben ist.

Otto. Was wollen Sie damit gewinnen? Diese Behauptung klingt ja vollends paradox!

Lothar. Alles wird deutlich sein, sobald Sie bedenken, dass Rechte stets für Einen gegen Andere gelten. Wer ist nun für Gott der Andere, der ihm gegenüber stünde.

Otto. Gewiss Keiner!

Lothar. Wenigstens kein Solcher, der es sich einfallen lassen könnte, mit Gott zu rechten. Mit dem falschen Satze: *Deus ius ad omnia habet, et ius Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia,* schwinden nun auch alle daraus fliessende Folgerungen; und das Recht kehrt zurück zu den Menschen, in deren Verhältnissen es seinen Sitz und Ursprung hat.

Otto. Aber wie? Noch immer steht mir in dem mächtigen Menschen die Gewalt Gottes gegenüber; meine Schwäche aber ist nichts Göttliches; mein Recht ist auch nur menschlichen Ursprungs; und so gebietet mir die Gottesfurcht, zurück zu weichen, und mein Recht ist ein leerer Gedanke!

Lothar. Da liegen Sie allerdings gefangen in den Fesseln Ihres falschen Systems.

Otto. Und wenn ich ohne System handle, wie die Meisten; wenn ich mich widersetze, wenn ich kämpfend falle: was geschieht nun in Gott? Die Kraft, mit der ich widerstehe, ist eben sowohl Gottes Kraft, als jene, die mich unterdrückt. Gott streitet also mit sich selbst! Und man kann das nicht etwan ein blosses Kampfspiel nennen, denn auch die ernstlich streitenden Gedanken, jene Begriffe von Recht und Unrecht, sind am Ende Gedanken in Gott! — Doch mir fällt ein Ausweg ein! Bei dem Kampf des Mächtigen gegen das Recht ist die Schwäche nur scheinbar auf der Seite des Unterdrückten.

Lothar. Unmöglich! Die siegende Gewalt, wessen ist sie denn, wenn nicht die Gewalt Gottes? Wollen Sie etwa den Satan zu Hülfe rufen? Oder kennt Ihr System eine Quelle der Kraft ausser Gott?

Otto. Sie missverstehn mich; ich meine, das wahrhaft Starke liegt in der Ueberzeugung des Rechts; und diese Stärke ist in dem scheinbar Schwachen.

Lothar. Armer Freund! Ihre Mühe ist vergebens. Spinoza erlaubt Ihnen nicht, Denken und Ausdehnung zu trennen, diese beiden Attribute Gottes müssen stets in gleicher Entwickelung und Gestaltung beisammen bleiben.

Otto. Was folgt daraus wider mich?

Lothar. Hatten Sie nicht die Stärke des Gedankens dem Unterdrückten beigelegt, und die der Körperkraft dem Unterdrücker? Sehn Sie nicht, dass Sie auf entgegengesetzte Seiten gebracht hatten, was nur in Einen Punct vereinigt zu denken gestattet war?

Otto. Leider sehe ich es.

Lothar. Auch können Sie sicher annehmen, dass jener Fehler, das Recht und die Macht in Gott gleich zu setzen, dem Spinoza nicht begegnet sein würde, wenn in seiner Gesinnung ein deutliches Gefühl für das Recht gewesen wäre. Die Speculation verirrt sich niemals weit vom Gemüthe.

Otto. Spinoza's Gemüth sollen Sie mir nicht verdächtig machen! Wenn sein System von dem Flecken nicht zu reinigen ist, dass es einen innern Widerstreit des Rechts und Unrechts in Gott hineinträgt, so hat Spinoza diesen Flecken nicht gesehn; er hat menschlich gefehlt, aber nicht wissentlich gelästert.

Lothar. Lieber! Sie vergessen ja ganz die *Grossmuth!* Diese war wirklich in Spinoza's Gesinnung. Sein Rechtsgefühl blieb unentwickelt, aus dem sehr natürlichen, und sehr gewöhnlichen Grunde, weil er für seine Person darüber hinaus war, durch Rechtsregeln vom Unrechtthun abgehalten zu werden. Er *verachtete* die blinden Begierden, die sich in verbrecherischen Handlungen äussern. Was wir Unrecht nennen, das ist bei ihm Schwäche und Thorheit.

Otto. Das ist ja gerade dasselbe, was ich nur eben zuvor behauptete, als ich den mächtigen Unterdrücker schwach am Geiste, wenn gleich stark am Leibe nannte. Diesen Gedanken schreiben Sie nun selbst dem Spinoza zu; vorhin verboten Sie mir, dahin meinen Ausweg zu nehmen!

Lothar. Antworten Sie mir! Gehört nicht bei Spinoza stets Denken und Ausdehnung zusammen? Besinnen Sie sich nicht des Ausdrucks: *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res?* Erwähnten Sie nicht selbst vorhin, dass er stets vom Leibe auf den Geist schliesst?

Otto. Allerdings.

Lothar. Vielleicht ist Ihnen selbst der Ausspruch gegenwärtig: *ordo actionum et passionum corporis nostri simul est na-*

tura cum ordine actionum et passionum mentis. Er steht bei einem der ersten Lehrsätze des dritten Theils der Ethik.

Otto. Ich erinnere mich.

Lothar. Halten Sie nun diese Verknüpfung, oder diese Parallele des Handelns und Leidens in Körper und Geist genau vest! Nehmen Sie hiezu den Satz: die Handlungen des Geistes entstehen bloss aus adäquaten Ideen, die Passionen bloss aus inadäquaten. Und nun sagen Sie mir, der mächtige Unterdrücker, der furchtbar waltende Despot, hat er, als solcher, adäquate, oder inadäquate Ideen.

Otto. Ich weiss in der That nicht, wie ich antworten soll. Als mächtig, als activ, muss er adäquate Ideen besitzen; als Unterdrücker und Zerstörer das Gegentheil.

Lothar. Ergeben Sie sich also nur darein: Spinoza ist hier inconsequent, und zwar auf eine merkwürdige Weise mit sehenden Augen. Denn er selbst redet irgendwo von Handlungen aus einem Affect, der eine Passion sei; und entwickelt bei der Gelegenheit ausführlich, die Handlung des Schlagens sei eine Tugend, sofern man sie physisch betrachte; die nämliche Handlung könne aber eben sowohl mit dunkeln, als mit klaren Vorstellungen verbunden sein. Hierüber beruft er sich auf seinen zweiten Theil, aber gegen seine Gewohnheit nur unbestimmt, ohne genaue Anführung eines Lehrsatzes. Ohne Zweifel schwebte ihm jene seltsame Physiologie vor, woraus er das Gedächtniss, und die Verknüpfung der Bilder in der Seele erklärt hatte. Und dieses Blendwerk hinderte ihn, wie es scheint, sich zu erinnern, dass nach seiner Theorie nothwendig zu der tugendhaften Handlung des Schlagens auch eine tugendhafte Gesinnung in der Seele gehöre; und dass eben so zu den inadäquaten und dunkeln Vorstellungen der letztern eine Schwäche und Verkehrtheit im Organismus müsse gesucht werden.

Otto. Was den ersten Punct anlangt, so liesse sich die tugendhafte Gesinnung, die Sie vermissen, nun allerdings bei dem Despoten wohl nachweisen.

Lothar. Wollen Sie das wirklich unternehmen?

Otto. Freilich fühle ich mich dabei etwas verlegen. Ich mag es kaum sagen, obgleich Spinoza es laut und wiederholt genug ausspricht: die Tugend liegt im Streben nach dem eignen Nutzen. Der Despot, indem er für sich sorgt, ist also

tugendhaft! Aber wie war es möglich, dass ich bei dieser Lehre bisher nicht anstiess?

Lothar. Sie liessen sich durch die gewöhnlichen Wendungen aller Glückseligkeitslehre täuschen. Der wahre Nutzen sei von dem scheinbaren zu unterscheiden, und das höchste Gut bestehe in der Erkenntniss Gottes; einem Gemeingute, welches niemals Streit veranlassen könne.

Otto. Und auch das nennen Sie Täuschung? Mich dünkt, ich erhole mich wieder, indem Sie mir diese herrlichen Gedanken ins Gedächtniss zurückführen; und dafür will ich gern den Missgriff bekennen, den ich so eben beging, als ich dem Despoten eine tugendhafte Gesinnung nachweisen wollte. Spinoza mag also in jenem Puncte inconsequent bleiben, wenn er nur dafür gesorgt hat, uns in der Anschauung Gottes das höchste Gut zu bereiten.

Lothar. Unser Gespräch hat sich auf einen Punct zurückgewendet, den wir schon früher berührten. Sind Sie bereit, mit unbefangener Wahrheitsliebe nachzusehn, was Sie an dieser Anschauung des spinozistischen Gottes, an diesem höchsten Gute eigentlich besitzen?

Otto. Sie drohen mir mit unwillkommenen Aufschlüssen! Doch reden Sie.

Lothar. Bei der Aufzählung der Attribute Gottes ist eins vergessen, welches später nachgeholt wird; nämlich die intellectuale Liebe Gottes zu sich selbst. Wie verhält sich zu derselben die Liebe der Frommen unter den Menschen zu Gott?

Otto. Sie ist ein Theil von jener. Denn die menschliche Seele ist ein Theil des göttlichen Denkens, und Gott ist eben so wenig ein fremder und äusserer Gegenstand der Betrachtung und Verehrung für den Menschen, als hinwiederum in dem Menschen eine Kraft und Stärke der Liebe sein kann, die nicht die Kraft Gottes selbst wäre. Dies sind ausdrückliche Lehren des Spinoza.

Lothar. Vollkommen richtig. Wenn wir demnach alle Liebe zu Gott, die sich in den sämmtlichen endlichen Vernunftwesen findet, zu einer Summe zusammenfassen, so ist diese Summe nichts anderes als eben jene unendliche Liebe Gottes zu sich selbst; nicht wahr?

Otto. So scheint es.

Lothar. Vollständig und scharf ausgedrückt wird die Sache

so lauten: die Liebe des Ganzen (Gottes) gegen das Ganze, ist gleich der Liebe aller Theile (der endlichen Vernunftwesen) gegen das Ganze; und ebenfalls gleich der Liebe des Ganzen zu allen Theilen; und nochmals gleich der Liebe aller Theile gegen alle Theile; in welchem letztern Ausdruck auch die Liebe jedes Theils gegen sich selbst mit enthalten ist.

Otto. Sie entzücken mich, anstatt mich zu widerlegen. Betrachten Sie nur selbst den Sinn der Formeln, die Sie da so kalt, als ob es eine Rechnung wäre, hingestellt haben. Von einer unendlichen Selbstliebe Gottes sind Sie ausgegangen; nicht so?

Lothar. Gewiss musste ich das, wenn ich Spinoza's Lehre aussprechen wollte. Was aber die Selbstliebe Entzückendes habe, das gestehe ich nicht zu begreifen, sie mag nun endlich oder unendlich, und eine Selbstliebe des höchsten oder des niedrigsten Wesens sein.

Otto. Ich beschwöre Sie, hören Sie mich; und lassen Sie sich von den falschen Beschuldigungen, die Sie gegen den Spinoza im Sinne haben mögen, noch bei Zeiten zurückhalten. Die Selbstliebe Gottes war es nicht, was mich entzückte; sie ist so erhaben, dass mein Gedanke vergeblich suchen würde, sie zu erreichen. Aber welche, wahrhaft göttliche Offenbarungen folgen nun weiter! Die Liebe aller Frommen zu Gott ist eins und dasselbe mit der Liebe Gottes zu den Menschen. —

Lothar. Verzeihen Sie! Auch zu den *nicht-frommen Menschen*?

Otto. Keine Störung! Ich bitte! Die Liebe der Menschen unter einander ist ebenfalls eins und dasselbe sowohl mit jener Frömmigkeit, als mit der Menschenliebe in Gott; und endlich ist unsre eigene Selbstliebe eben sowohl ein göttlicher Zug in uns, als die gegenseitige Liebe der Menschen; hier ist kein Streit, denn alles ist in Gott! Hat es nun wohl jemals ein System gegeben, welches eine so vollkommene Harmonie stiftete zwischen Religion, Tugend und Glückseligkeit? Wie rein ist diese Einheit! Wie einfach gross ist der Gedanke in seinem Grunde und in allen seinen Folgen! Warum doch sträuben Sie sich, dieses klare Licht in Ihre Seele dringen zu lassen? Was wollen Sie mit allen den kleinlichen Bedenklichkeiten, mit allen den mühseligen Speculationen, wodurch Sie sich und Andre nur irre machen, und eine augenblickliche

Verlegenheit erkünsteln, die sogleich bei der ersten Besinnung an den Hauptpunct des Systems wieder verschwindet? Erheben Sie sich doch endlich in diesen Himmel der heitersten Heiterkeit, worin Sie zugleich als Mensch für sich selbst, als Freund für alle Menschen, als ein Ausdruck des Urwesens in Ihm, dem Höchsten, wahrhaft leben, wahrhaft schauen und wahrhaft denken werden!

Lothar. In der That! Personen von Ihrer Gemüthsstimmung ergeben sich einer Begeisterung für Spinoza, wie die Franzosen für den Corsen.

Otto. Wie? Sie dürfen —

Lothar. Nehmen Sie nicht übel! Gegen Ihren Schwindel giebt es kein andres Mittel, als eine kleine Aufregung Ihres Unwillens. Und da ich den Corsen einmal nannte, so besinnen Sie sich an jene Gleichheit des Rechts und der Macht. Wissen Sie darüber jetzt bessere Auskunft zu geben als vorhin? — Wo nicht: so halten Sie sich gefasst, dass ich Ihnen sogleich aus der nämlichen Quelle, woraus Sie sich so eben berauschten, den Satz ableiten werde: *der Mensch soll gar Nichts. Er hat gar keine Pflicht, keine Bestimmung. Das Leben ist nichts als ein Zeitvertreib, und alles Streben zum Besseren ist Thorheit.*

Otto. Wenigstens mein Streben, Ihre Ansichten zu verbessern, scheint eine Thorheit zu sein.

Lothar. Und Spinoza's Bemühen, eine Ethik zu schreiben, ist nach seiner Lehre ebenfalls ein überflüssiges, nach meiner Ansicht aber ein gänzlich misslungenes Streben.

Otto. Nun lassen Sie hören, warum?

Lothar. Sagen Sie mir: kann sich in einem der göttlichen Attribute etwas vermehren oder vermindern?

Otto. Das wäre ungereimt im höchsten Grade.

Lothar. Kann sich die intellectuale Liebe Gottes vermehren oder vermindern?

Otto. Keineswegs.

Lothar. Es bleibt also von dieser Liebe stets ein gleiches Quantum in der Welt.

Otto. Ohne Zweifel.

Lothar. Gesetzt also, es sei von derselben zu wenig in meiner Seele: so wird dessen dagegen desto mehr sein in einer andern; etwa in der Ihrigen?

Otto. Das will ich hoffen.

Lothar. Warum hoffen? Was liegt daran, wenn auch Sie vielleicht eine kleinere Portion davon enthielten; desto mehr wird sich bei irgend einem Dritten oder Vierten antreffen lassen.

Otto. Ich wenigstens werde suchen, mich in dieser Liebe, die mein wahres Wesen ausmacht, zu behaupten.

Lothar. Sie werden aber auch nichts einzuwenden haben, wenn Jemand, der nun einmal weniger davon bekommen, nicht mehr verlangt?

Otto. Meinen Freunden wünsche ich das Beste, und von dem Besten das Meiste, wenn sie es nur annehmen wollen.

Lothar. Das heisst, Sie wünschen, dass in Ihren Freunden und in Ihnen selbst sich Gott mehr darstellen, dass ein grösseres Quantum göttlicher Liebe in Sie und in jene einkehren möge; — und, was unvermeidlich ist, dass irgend welchen Anderen dagegen etwas entzogen werde.

Otto. Welche Berechnung!

Lothar. Die Spinoza wenigstens unterschreiben muss. Oder ist etwan nicht bei ihm *ein* Endliches das Beschränkende des Andern? Ist nicht jede Seele ein Theil, ein bestimmtes Quantum des göttlichen Denkens, bestehend noch obendrein aus kleineren Theilen, und zusammengesetzt aus mehrern Ideen?

Otto. Diese Ausdrücke kommen freilich bei Spinoza vor.

Lothar. Und Sie wollen doch wohl nicht an seinen Worten meistern, als hätte er nicht verstanden zu sagen was er meinte? Damit würden Sie sich gerade in die Klasse seiner modernen Verbesserer hineinversetzen, die Alles verwirren, ohne irgend Etwas bessern zu können.

Otto. Wie hängt denn das Alles mit Ihrer Drohung zusammen, das menschliche Leben müsse sich nach Spinoza in einen blossen Zeitvertreib auflösen, und der Mensch solle gar Nichts? —

Lothar. Was kann der Mensch noch sollen, wenn sich die Summe des Guten in der Welt gar nicht vermehren noch vermindern lässt?

Otto. Er soll seine Affecten bändigen.

Lothar. Und wenn er sie nicht bändigte?

Otto. Dann würde er nicht frei sein.

Lothar. Spinoza und Freiheit — wie kommen die zusammen? Etwa durch die blosse Ueberschrift des letzten Theils der Ethik: *de libertate humana*?

Otto. Durch die Anweisung in diesem Theile, sich zur Anschauung und Liebe Gottes zu erheben.

Lothar. Gesetzt diese Anweisung werde befolgt: giebt es nun mehr Anschauung, mehr Liebe Gottes als vorhin? Gesetzt sie bleibe unbefolgt: entsteht daraus ein Minus, ein Deficit in der genannten Vortrefflichkeit, oder Tugend, oder Glückseligkeit, oder Erkenntniss, — oder mit welchen andern Namen soll ich jenes höchste Gut des Spinoza noch benennen, welches ohne alles menschliche Zuthun vorhanden, unter unendlich vielen endlichen Vernunftwesen vertheilt, in einem beständigen Wechsel dieser Vertheilung begriffen, und durch unabänderliche Naturgesetze dieses Wechsels in verschiedenen Formen umhergetrieben, aber keiner Vermehrung noch Verminderung fähig ist? Von Naturgesetzen war vermuthlich auch Spinoza getrieben, als er eine Ethik schrieb; da aber die Natur, seiner Meinung nach, keine Zwecke hat, so ist auch die Ethik zwecklos; der ganze Spinoza selbst war ein Spiel der Natur; und das ganze Menschengeschlecht ist ein Zeitvertreib Gottes, der sich, vermöge seiner innern Unruhe, in allerlei Gestalten umherwirft, ohne dadurch weder für sich noch für irgend Jemanden etwas zu erreichen.

Otto. Hieran ist allerdings etwas Wahres. Die Menschen, als Individuen, haben sehr wenig Werth; es ist an ihnen nichts Bleibendes, ausser der Idee von ihrem Wesen, sofern dieses in dem Wesen Gottes mit ewiger Nothwendigkeit gegründet ist. Hingegen Einbildungskraft und Gedächtniss verschwinden mit dem Erdenleben; sie hängen zusammen mit den Verkettungen der Affectionen des Leibes.

Lothar. Gehn Sie nur noch wenige Schritte weiter, und wir werden auf den Punct kommen, der Ihnen vorhin Gegenstand einer Frage zu sein schien. Erinnern Sie sich nicht an den spanischen Dichter, der nach einer Krankheit seine früheren Tragödien nicht mehr für die seinigen erkannte? Spinoza giebt zu verstehen, dass er um dieser und ähnlicher Erfahrungen willen nicht geneigt sei, die Identität der Person auch nur während des irdischen Lebenslaufes anzuerkennen. Und wie könnte er es auch? Da die Theile des Leibes in stetem Wechsel begriffen sind, die Seele aber auf den Vorstellungen von diesen Theilen beruhen soll, so ist sie offenbar nichts Beharrendes, sondern es ist in ihr, als einem Aggregat von Ge-

danken, eine stete Zunahme und Abnahme. Dies ist, wenn ich nicht irre, gerade das, was Sie vorhin bemerkten.

Otto. In der That, das ist's. Aber Sie, anstatt mich aufzuklären, wollen mich am Spinoza nur irre machen, den Sie sogar mit dem argen Napoleon vergleichen!

Lothar. Sollte das flüchtige Wort Sie verletzt haben? Dann darf ich Ihnen kaum sagen, dass ich nicht sowohl die beiden Männer, als deren Bewunderer verglich; die, so lange nicht eine gewaltsame Enttäuschung eintritt, auch die deutlichsten Warnungszeichen absichtlich verkennen, um nur nicht aus der Bezauberung gerissen zu werden, in der eine ungeheure Keckheit ihnen als wahre Grösse erscheint. Dieses Staunen muss etwas unglaublich Angenehmes haben; so schliesse ich aus meiner Beobachtung Anderer, denn mir selbst ist durch eigenes Gefühl davon niemals auch nur die leiseste Anwandlung bekannt geworden. Eben darum lassen Sie sich versöhnen, Lieber! Mich verdriesst es ja nicht, wenn Sie mir die Anschauung absprechen, die nach Ihrer Meinung die Bedingung alles Philosophirens sein soll.

Otto. Nun wohl, wir müssen Beide mit einander Geduld haben. Und da wir einmal so tief ins Gespräch gerathen sind, so gebührt sich's, die schon erhobenen Fragen wenigstens so weit zu verfolgen, dass jeder des Andern Meinung erfahre.

Lothar. Auf welchen Punct trifft denn eigentlich Ihre Bedenklichkeit, auf das Ich, oder auf die Seele?

Otto. Was meinen Sie mit dieser Unterscheidung?

Lothar. Dies, dass Spinoza in Ansehung der Seele Unrecht, in Hinsicht auf das Ich aber grossentheils Recht habe.

Otto. Was höre ich? Sie geben dem Spinoza auch einmal Recht?

Lothar. Mir gilt das Ich nur für eine Complexion von Vorstellungen, die dem Wachsthum und der Abnahme, überdies einer mannigfaltigen Umwandlung durch sehr verschiedenartige Reflexionen unterworfen ist. Ja ich würde mich vielleicht dem Spinoza in diesem Puncte um eben so viel nähern, als ich mich von Fichte entferne, wenn nicht die Einheit der Seele der veste und dauernde Sitz wäre, worin die Ichheit dergestalt ruht, dass in ihr ein vestbestimmter Charakter, und ein stetiges moralisches Selbstbewusstsein möglich ist.

Otto. Das moralische Selbstbewusstsein gerade ist der Punct,

um den sich meine Bedenklichkeiten drehen. Ich kann den Gedanken nicht ertragen, dass die schönsten Erhebungen unseres Geistes, die kräftigsten Entschliessungen, die erhabensten Thaten, sofern sie aus der Phantasie zum wenigsten eben so sehr als aus der Vernunft ihren Ursprung nehmen, und dem Gedächtniss gleichsam als innerliche Ehrenzeichen unserer Persönlichkeit anvertraut werden, — sich in uns selbst einem unmerklichen Veralten, einer Auflösung überliefern, aus welcher keine Rettung möglich ist, da die ganze Person, als Zeitwesen, dem nämlichen Wechsel unterworfen ist, dessen sichtbare Spuren sich dem Leibe von Jahr zu Jahr deutlicher aufdrücken. Was thut nun der Greis, wenn er sich der Thaten seiner Jugend rühmt? Jener kräftige Mann ist verschwunden; und dieser Alte ist ein Thor mit seiner Klage, dass ihm jetzt nur die Nerven und Muskeln fehlen, um derselbe zu sein wie ehemals! Gerade umgekehrt, *weil* ihm Nerven und Muskeln den Dienst versagen, soll er aufwachen aus dem Traum von einer frühern Persönlichkeit, die ihm gehöre, ihn schmücke, ihn tröste, und ihm die Leiden des Alters versüsse. Das ist fremder Schmuck und fremde Heiterkeit; und wenn ein edler König, ein dankbares Vaterland in dem Alter noch den Jüngling belohnen, so rufen auch sie einen Schwelger an eine fremde Tafel, während sie schicklicher eine Todtenfeier anordnen würden, um eine erstorbene Kraft zu preisen, die aus jenen, noch umherschleichenden, marklosen Knochen längst entwichen ist. Das sind Wahrheiten von einer so bittern Art, dass ich ihnen entfliehen möchte, wenn nicht der Satz: Leib und Geist sind Eins, und den gleichen Perioden der Entwickelung und Auflösung unterworfen, alles Entfliehen unmöglich machte.

Lothar. Nein, Lieber! das sind eben so wenig Wahrheiten, als das Recht einerlei mit der Gewalt, der Mensch ein blosses Naturspiel, das Streben nach dem Bessern eine Thorheit, und Spinoza's Urwesen eine wahrhafte Gottheit ist.

Otto. Reden Sie weiter! Warum ist Spinoza's Urwesen keine wahrhafte Gottheit?

Lothar. Zuerst: weil er nicht gütig sein kann.

Otto. Und weshalb das nicht?

Lothar. Weil keine Güte für sich selbst sorgt; und weil Spinoza's Gott Niemanden hat, als sich selbst.

Otto. Wenn dies das Erste, was ist das Zweite?

Lothar. Spinoza's Gott ist nicht heilig.

Otto. Was fehlt ihm zur Heiligkeit?

Lothar. Die Reinheit und die Würde.

Otto. Was finden Sie Unreines in ihm?

Lothar. Den ganzen Naturlauf, die ganze Endlichkeit im Unendlichen, den ganzen Uebergang aus adäquaten Ideen zu inadäquaten, die ganze Unruhe der Körperwelt.

Otto. Was fehlt an der Würde?

Lothar. Schauen Sie selbst mit Spinoza's Augen in seinen Gott hinein! Fragen Sie sich, was dieser Gott sehe, wenn er sich sieht? Wie ist seine eigne Ichheit, seine eigne Persönlichkeit, wenn wir einen solchen Ausdruck wagen dürfen, beschaffen? Das letzte Object, worauf der Blick ruhen kann, ist die Körperwelt; und das Höchste, wozu er sich erheben mag, ist Selbstbeschauung und Selbstliebe.

Otto. Sie wagen zu viel! Es ist allzudreist, in Gottes Selbstbewusstsein hinein schauen zu wollen.

Lothar. Wer anders als Spinoza ist Schuld an dieser mehr als dreisten Keckheit? Zwar das ist ein Erbfehler der Menschheit, von Gott mehr wissen zu wollen, als man wissen kann; aber wenn Andre ihre Visionen in poetischen Bildern ausdrückten, und in das Allerheiligste nur durch einen Schleier zu schauen glaubten, geht dieser Mann mit der Miene der grössten prosaischen Nüchternheit, ja mit einem Schein von geometrischer Methode an das gigantische Werk, die Welt sowohl dem Leibe als der Seele nach aus Gott herauszuschneiden.

Otto. Was helfen alle Ihre harten Worte? Gesetzt auch, ich könnte wünschen, dass Spinoza Unrecht habe, so führt der Wunsch zu Nichts. Denn die Sache ist nun einmal so! Die theoretischen Lehrsätze stehn vest; die praktischen Folgerungen müssen wir uns gefallen lassen.

Lothar. Wollen Sie einmal versuchen, nur einige Wochen in dem Wunsche zu verharren, dass Spinoza's Lehre falsch sein möchte, so bin ich überzeugt, die theoretischen Sätze werden gar bald vor Ihren Augen aus allen Fugen weichen, und Sie werden kaum begreifen, wie man ein so unzusammenhängendes und auf gar keiner Grundlage ruhendes Flickwerk ein System habe nennen können.

Otto. Was ist das? Allgemein wird Spinoza's Consequenz gepriesen, auch von seinen Gegnern, auch von Ihnen: und nun

heisst Alles ein Flickwerk, was sonst als ein vestes System bewundert wurde?

Lothar. Unterscheiden Sie nur Consequenz der Ansicht, und Consequenz des Systems. Jene ist vorhanden; diese fehlt.

Otto. Die Consequenz der Ansicht bewährt sich gewiss dadurch, dass man in ungestörter Anschauung Welt und Menschheit, Natur und Gott zugleich übersieht.

Lothar. Und die Consequenz des Systems vermisst sogleich derjenige, der die Hauptgedanken aus einander herzuleiten sucht, und nun findet, dass sie nicht einmal zusammen passen, viel weniger aus einander folgen.

Otto. Ich erblicke in Gott die beiden unendlichen Attribute, Ausdehnung und Denken; in der unendlichen Ausdehnung die gesammte Körperwelt, worin jeder Körper von dem andern bestimmt und begrenzt wird; in dem unendlichen Denken die sämmtlichen endlichen Vernunftwesen, welchen gleicherweise eine Ordnung und Verbindung von Vorstellungen inwohnt, die der Körperwelt entspricht; so dass beide Welten, die der Ausdehnung und die des Denkens, einander gegenseitig abbilden und bedeuten; und dass, wer eine von beiden kennt, dieser auf die andre schliessen kann.

Lothar. Und ich frage: wie folgt aus der Einheit der unendlichen Substanz eine Mehrheit von Attributen? wie geschieht es, dass uns gerade Ausdehnung und Denken als solche genannt werden?

Otto. Weil wir eine äussere und eine innere Welt wahrnehmen, darum müssen jene Attribute angenommen werden.

Lothar. Also nachdem die eine, einzige Substanz *angenommen* war, darum schreitet das *Annehmen* nun dergestalt fort, dass dem ersten Grundbegriffe sich Alles unterordnen möge, was in der Erfahrung gegeben war. Sehn Sie nun den Unterschied einer Ansicht von einem Systeme?

Otto. Noch nicht ganz.

Lothar. Die Ansicht geht aus von einem Begriffe, der den Gesichtspunct bestimmt; das Mannigfaltige aber, was von diesem Puncte aus zu sehen ist, muss sich in der Erfahrung *finden*; es muss sich alsdann nach dem Hauptbegriffe *fügen* und *schicken;* es ist also ein Stoff, den der Denker nicht macht, sondern verarbeitet. Sollte Spinoza's Lehre ein System werden, so müsste sich in der unendlichen Substanz eine Noth-

wendigkeit zeigen, dass sie gleichsam auseinander gehe in Ausdehnung und Denken; jetzt aber zeigt Spinoza umgekehrt, dass Ausgedehntes und Denkendes Platz nehmen müsse in der Substanz, weil es nun einmal da sei, und nirgends anderwärts bleiben könne. Sehn Sie nur den Beweis an, der für das Theorem: *Denken ist ein Attribut Gottes*, im zweiten Theile der Ethik geführt wird. Wie lautet er?

Otto. Die einzelnen Gedanken, nämlich dieser und jener Gedanke —

Lothar. Schon genug! Sie sehn, dass hier die einzelnen Gedanken als aus der Erfahrung bekannt vorausgesetzt werden. Dazu wird die Stellung gesucht, welche denselben in der unendlichen Substanz könne angewiesen werden; und nun ist es allerdings das Kürzeste und Bequemste, ein Unendliches anzunehmen, das jenem Endlichen gleichartig, und aus welchem das Letztere entnommen sei. Der Beweis für das zweite Theorem: *Ausdehnung ist ein Attribut Gottes*, wie lautet er?

Otto. Er soll denselben Weg nehmen, wie jener.

Lothar. Also werden wir anfangen müssen: *die einzelnen Körper, oder dieser und jener Körper* — das heisst, wir werden auch hier erst durch Erfahrung gelernt haben müssen, dass es Körper giebt; alsdann aber kostet es keine Mühe, auch zu diesem Endlichen das Entsprechende im Unendlichen anzunehmen, und jenes als aus diesem herausgehoben zu betrachten.

Otto. Allein das Herausheben, wie geschieht es?

Lothar. Diese Frage wollte ich Ihnen eben vorlegen.

Otto. Wirklich habe ich niemals recht begriffen, warum die Unendlichkeit sich darauf einlasse, Endliches in sich aufzunehmen, oder aus sich herzugeben.

Lothar. Haben Sie denn gehofft, dass durch Spinoza begreifen zu lernen?

Otto. Ich glaubte ihn hierüber noch nicht völlig zu verstehen.

Lothar. Lieber! Sie haben ja zwei gesunde Augen. Trauen Sie doch diesen Augen; und suchen Sie nicht Geheimnisse, wo keine sind.

Otto. Was helfen meine leiblichen Augen, um das Endliche im Unendlichen anzuschauen?

Lothar. Warum denn setzen Sie immer von neuem voraus, dass Spinoza's Hirngespinnste Wirklichkeiten, und als solche auf irgend eine mögliche Weise anzuschauen seien? — Anstatt

dessen nehmen Sie Ihr Buch; lesen Sie es, und suchen Sie mit Hülfe der leiblichen Augen den Satz und die Zeile, wo der Schriftsteller anfängt, Sie über den Gegenstand, der Ihnen Schwierigkeit macht, zu berichten. Hüten Sie sich dabei, dem Autor Ihre eigenen Gedanken zu leihen! Hüten Sie sich, ihm Brücken zu bauen, über die er bequem gehen könne; sonst werden Sie niemals gewahr werden, wo er springe.

Otto. Für jetzt erinnere ich mich nur, oftmals bei dem acht und zwanzigsten Satze des ersten Theils der Ethik angestanden zu haben; wo ich aus dem Unendlichen auf einmal in das Endliche versetzt, und wo mir gezeigt wurde, was sich von selbst versteht, dass die endlichen Dinge nicht von der absoluten Natur eines unendlichen göttlichen Attributs herrühren können, sondern dass eine unendliche Reihe von Endlichkeiten statt finden müsse, die einander gegenseitig bestimmen.

Lothar. Was ist denn daran Schwieriges? Sie sagen ja mit Recht, dass sich das von selbst verstehe; und es liegt klar am Tage, dass Spinoza gar nicht anders denken konnte, und dass er sogar jede Erläuterung unnütz finden musste.

Otto. Ja freilich! *Wenn* einmal das Endliche eingeführt werden sollte, dann konnte es nur so geschehn.

Lothar. Sie irren sich, das Endliche wird nicht erst eingeführt, es ist schon da!

Otto! Wo denn? Doch nicht im Unendlichen, von dem in den vorigen Paragraphen die Rede war?

Lothar. Gewiss nicht; und eben so gewiss ist Spinoza's Lehre kein System, sondern nur eine Ansicht.

Otto. Sie wollen sagen, man dürfe nach einer Ableitung des Endlichen gar nicht fragen; sondern es sei aus der Erfahrung bekannt; und jetzt werde ihm nur die Stelle angewiesen, die es unter den gemachten Voraussetzungen einnehmen könne. Aber das genügt mir nicht.

Lothar. Genug für's erste, wenn Sie nur sehen, dass es dem Spinoza genügte.

Otto. Sollte er denn gar nicht nach einem System gestrebt haben? Sein Werk befolgt ja doch diejenige Methode, welche zu seiner Zeit für die allerstrengste gehalten wurde.

Lothar. Wir wollen lieber nicht zu genau untersuchen, *wie* er diese Methode gebraucht hat; sonst würden wir eine beinahe endlose kritische Arbeit beginnen.

Otto. Aber was kann Tiefsinnigeres gedacht werden, als der Anfang der Ethik, bis zu jener verdächtigen Einmischung des Endlichen in das Unendliche. Welche glückliche Exposition aller Hauptgedanken gleich in den ersten Definitionen und Axiomen!

Lothar. Welche offene Darlegung von unmöglichen Begriffen und falschen Axiomen, die den besonnenen Leser gleich im ersten Augenblicke zur Kritik reizen; damit er ja nicht hoffe, ein System zu finden, dessen veste Anfangspuncte im Gegebenen liegen, und dessen Demonstrationen das Unbekannte enthüllen; sondern eine Ansicht, die mit verkehrten Schulbegriffen anhebt, und in diese das Gegebene und Bekannte hineinzwängt. Diese heillose Art zu philosophiren kündigt sogleich ein Buch an, das nicht bloss zeigt, wie man eine Ethik *nicht* schreiben, sondern auch, wie man ein System *nicht* aufbauen soll.

Otto. Sogar bis auf die vorderste Schwelle verfolgen Sie Ihren Gegner! Aber ich bleibe dennoch für's erste im Hause; und das Höchste, was Sie über mich gewonnen haben könnten, wäre dies, dass ich mich noch einmal bei guter Musse darin umsähe, um zu erforschen, ob etwa Reparaturen nöthig sind, und was sie kosten können.

Lothar. Unter allen Gründen, glaube ich, sind die Lehrgebäude am schwersten zu repariren.

Otto. Aber auch am schwersten zu verlassen.

Lothar. Wer daran denkt, sie zu verlassen, der wohnt schon nicht mehr darin. Und wenn Sie am Ende gerathen fänden, auszuziehn, so dürften Sie wenigstens auf mich die Schuld nicht schieben. Denn schon vor unserm Gespräche hatten Sie an einigen sehr nöthigen Steinen Ihrer Gewölbe gerüttelt, indem Sie die Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen, und die unstete Persönlichkeit des Menschen, für bedenklich erklärten. Ja selbst als Sie das Böse so gänzlich hinwegleugneten, waren Sie nicht mehr weit entfernt von der Frage: ob denn auch das Gute in Ihrem Systeme zu finden sei? Zwar werden wir Beide nicht in *dem* Sinne das Böse dem Guten anheften, als ob ohne Hölle kein Himmel, ohne Satan kein Gott sei: aber, abgesehen von dem realen und beharrlichen Bösen, scheint doch derjenige wenig Sinn für das Gute zu haben, dem

das Widerspiel desselben nicht einmal in den Gesinnungen und Handlungen so mancher Menschen auffällt.

Otto. Soviel muss ich bekennen: ich fürchte mich ein wenig vor der Revision der praktischen Seite meiner geliebten Ethik. Aeusserst ungern möchte ich Flecken an ihr finden; und doch ist mir mein gesunder Menschenverstand noch lieber als jedes System. Vollends unerträglich aber würde mir ein System werden, das sich nur durch Winkelzüge helfen könnte.

Lothar. Winkelzüge werden Sie wohl nicht finden; vielmehr ist eine Lauterkeit der Gesinnung beim Spinoza unverkennbar, die stets mit dem Manne versöhnt, wie sehr auch die Lehre abstösst. Aber ein unwillkürliches Hineilen zu moralischen Lehrsätzen, die unabhängig von seinen Principien längst bekannt waren; und ein Verstecken des Schlechten und des Bösen hinter den allzuglimpflichen Benennungen von Schwäche, Affect, Leidenschaft; — allerlei Versuche von psychologischer Erklärung, wo ein strenges Verdammungsurtheil am rechten Platze gewesen wäre: das, glaube ich, werden Sie sich nicht länger verbergen, wenn Sie einmal den Glauben an Spinoza's theoretische Behauptungen bei Seite setzend, bloss mit Ihrem gesunden Menschenverstande das Praktische prüfen wollen.

Otto. Wird denn diese Trennung des Praktischen und Theoretischen möglich sein? Mich dünkt, bei Spinoza ist Beides so in einander verwachsen, dass sich Eins vom Andern gar nicht gesondert fassen lässt.

Lothar. Ja und Nein; je nachdem Sie's nehmen. Wir Alle sondern, indem wir prüfen; und darin, denke ich, treibt uns ein richtiges Gefühl, welches die sittliche Beurtheilung nicht von dunkeler Metaphysik will abhängen lassen. Aber die meisten Systeme sträuben sich gegen die Scheidung; sie scheinen den Preis ihrer Anstrengung in Bestimmungen über das Gute und Rechte zu suchen, die entweder längst klar und anerkannt, oder je neuer, desto verwerflicher sind. Auch Spinoza widerstrebt, wenn man fragt, wo denn das Gute in seinem Handeln, Leben und Sein eigentlich zu finden sei? Er meint, das sei gar keine Frage; das Gute liege unmittelbar in der Existenz, und es gebe weder einen andern, noch einen höhern Werth, als den des Seins. Nur inwiefern eine Mehrheit von Dingen neben einander existire, könne eins die Realität des andern vermindern; und hier entspringe ein relatives Uebel oder Böses,

nämlich in Ansehung des Verlierenden. Daher liege für jedes Ding das Gute in ihm selber, das Böse komme von aussen. Sie werden leicht einsehen, wie dies mit der Gleichsetzung der Macht, der Tugend und des Rechts zusammenläuft; und wie hinwiederum dergleichen Behauptungen fast unvermeidlich werden, sobald man theoretische und praktische Philosophie in dem Satze vermengt: *das Gute ist das Sein, und das Sein, bloss als solches, ist gut.*

Otto. Aber noch mehr! Indem Sie so eben bemerkten, aus der Mehrheit der Dinge entspringe die Möglichkeit des Bösen, erschreckte mich ein Gedanke, der alles umwerfen würde, was ich vorhin aufs bestimmteste behauptet hatte; und der zugleich eine schlimme Ahnung bestätigt, die ich mir nicht gestehen wollte.

Lothar. Wovon reden Sie?

Otto. Von jenem, mir längst verdächtigen Puncte, dem Endlichen in dem Unendlichen.

Lothar. Ich errathe, was Sie schreckt, und Sie scheinen im Begriff, dem Spinoza einen Vorwurf zu machen, der allen meinen Tadel an Härte übertrifft.

Otto. Diese Mehrheit von Dingen, die Mutter des Bösen, entsteht eben in jenem Zerfallen des Unendlichen in zahllose Endlichkeiten. Die Natur in Gott — sie ist ein bleibendes, und mehr als persönliches Böses; denn alles was ein abgesondertes Leben hat, die ganze Menschheit mit inbegriffen, mit einem Worte, die sämmtlichen zahllosen Personen in Gott, sie führen entweder wirklich den Krieg Aller gegen Alle, oder sie könnten ihn führen; die Möglichkeit des Hasses ist durch ihre Vereinzelung gegeben, ohne dass die Möglichkeit der Liebe im geringsten wächst. Gott ist nur in seiner Einheit, Unendlichkeit, Unwandelbarkeit, Untheilbarkeit, wahrhaft Gott; aber die Allheit in ihm vermag nicht wieder herzustellen, was die Vielheit verdirbt. Diese Vielheit ist gerade das, was nicht sein sollte; sie ist die ewige Lüge, wie die Einheit ewige Wahrheit. Und ist es nicht entsetzlich zu denken, entsetzlich zu sagen, — die Lüge ist ursprünglich verwachsen mit der Wahrheit! Wir haben einen Pantheismus, und eben darum einen Pan-Satanismus!

Lothar. Wenn Sie darin Recht hätten, so wären Spinoza und Daub nahe Nachbarn.

Otto. Lassen Sie mich jetzt! Mein ganzes Gemüth ist in Bewegung; ich muss fort, mich zu sammeln.

Lothar. Vernehmen Sie noch ein Wort, um sich eher zu beruhigen. Nur in der Voraussetzung, Spinoza's Urwesen sei wahrhaft Gott, sind Sie auf Ihren empörenden Gedanken gestossen. Haben Sie die Voraussetzung hinweg, so wird die Folge verschwinden. Jenes vermeinte Urwesen ist weder gütig noch rechtlich; es ist bloss stark, und, wie es scheint, seiner selbst sich bewusst; in diesem Selbstbewusstsein aber liegt noch obendrein eine grobe Täuschung verborgen, die wir für jetzt unberührt lassen wollen. Können Sie sich nur einmal der Bewunderung jener allgewaltigen Stärke erwehren: so werden Sie auf dem Boden Ihres bisherigen Systems *weder das Gute noch das Böse* finden, sondern bloss das *Gemeine*. Diese Bemerkung aber, die für eine Naturlehre ohne alle Bedeutung sein würde, enthält für eine Ethik den schärfsten möglichen Tadel. Und so liegt am Ende der grösste Fehler darin, dass Spinoza, der nichts weiter als eine Naturansicht besass, es unternahm, eine Ethik zu schreiben.

Otto. Noch einmal, lassen Sie mich! Doch auf baldiges Wiedersehn! Mit Ihnen muss ich weiter reden; auch mit den Brüdern Karl und Ludwig T***, wovon der eine sich mit Kant, der andre vorzüglich mit Fichte beschäftigt. Kann ich bei Spinoza nicht bleiben, so mögen mancherlei Meinungen auf mich wirken, bis ich irgendwo Ruhe finde. Leben Sie wohl!

ZWEITES GESPRÄCH.

Karl. Du bist noch allein?

Ludwig. Es ist noch nicht spät. Auch hat Lothar sagen lassen, seine Geschäfte würden ihn heute vielleicht ungewöhnlich lange aufhalten.

Karl. Sobald er kommt, erneuert sich gewiss zwischen ihm und Otto das Gespräch, worin vor kurzem beide so warm geworden sind.

Ludwig. Und wir werden unsern Beitrag geben.

Karl. Nur werde nicht heftig, lieber Bruder!

Ludwig. Du bist der ältere; und magst ein gutes Beispiel aufstellen. Auch bekenne ich, deine kantischen Ansichten haben den Vorzug, dir das zu erleichtern. Du ziehst dich hinter eine grosse und breite Unbegreiflichkeit zurück, die in der intelligiblen Welt liegt; und hörst uns Andern lächelnd zu, wie wir uns auch bemühen mögen, die Natur in ihrer Berührung mit dem Guten und Bösen aufzufassen.

Karl. Wenn dir dieselbe Unbegreiflichkeit etwas kleiner und schmäler erscheint: was ist damit gewonnen? Warum doch hast du dich von Fichte verleiten lassen, jene Grenzen, die Kant so scharf bezeichnete, zu überschreiten? Warum fällt Otto in den veralteten Spinozismus zurück? Und was will nur Lothar, der die Strenge des Sittengesetzes weder ableugnet, noch in ihrer vollen Würde anerkennt; und der in der Erfahrung, die in Raum, Zeit, und den Kategorien ganz deutlich dasteht, allerlei Schwierigkeiten findet, wovon Niemand etwas sieht als er? Will er etwan neue Formen der Sinnlichkeit, und neue Kategorien erfinden? Davor sind wir sicher!

Ludwig. Mein guter Bruder, du wirst schon jetzt etwas lebhaft!

Karl. Desto ruhiger wirst du mich nachher sehn. Während Andre sich vergeblich abarbeiten, unterhält mich das Schau-

spiel was sie geben. Bin ich aber allein, *dann* freilich überfällt mich oft eine schmerzliche Empfindung, wenn ich bedenke wie die Unruhe der Menschen auch gegen die weisesten Vorschriften unbändig ankämpft; und wie selbst die weit verbreiteten Wirkungen des grössten Verdienstes allmälig von ihrem Glanze verlieren!

Ludwig. Du siehst da Böses, wo ich Gutes. Denn mir gefällt die stets rege Thätigkeit des Menschengeistes, selbst in ihren unreifen Producten.

Karl. Böses sehe ich nirgends, ausser in geradem Streite mit dem Sittengesetze. Das, wovon ich sprach, ist Irrthum und Thorheit.

Ludwig. Nur Irrthum und Thorheit? Ich bin zwar sehr zufrieden, wenn du uns Andern nicht noch etwas Schlimmeres zur Last legst. Aber ich wundere mich darüber.

Karl. Wie so?

Ludwig. Wäre ich von der Zulänglichkeit der kantischen Lehre eben so überzeugt, wie du, so würde ich sagen: alle Philosophie zerfällt, abgerechnet von der kantischen selbst, in zwei Theile, in einen vor Kant, und den andern nach ihm; jener zwar ist Irrthum, den man bedauern muss, dieser hingegen ist Schuld, die keine Nachsicht verdient.

Karl. Warum keine Nachsicht?

Ludwig. Das Licht ist angezündet, und man will dennoch nicht sehen.

Karl. Man will nicht? Wer will nicht?

Ludwig. Wir Alle, die wir die kantische Philosophie zwar kennen, aber ihr dennoch nicht anhängen.

Karl. Ob ihr die kantische Philosophie kennt, mag dahin gestellt sein. Kant's Schriften freilich habt ihr gelesen; und zum Verstehen fehlt es euch nicht an Kopf; ihr solltet also verstehen, und das Verstandene vesthalten. Ob ihr nun nicht verstanden, oder nicht vestgehalten habt; und woran in jedem dieser beiden Fälle die Schuld liege, das mögt ihr mit eurem Gewissen ausmachen.

Ludwig. Also ist ja doch von einer Gewissenssache die Rede.

Karl. Gewiss! Aber nicht vom eigentlichen Bösen. Das würde erst eintreten, wenn ihr die Wahrheit der kantischen Lehre mit klarem Bewusstsein erkannt, und eben im Erkennen verleugnet hättet.

Ludwig. Pfui doch! Empörung wider klare Erkenntniss ist teuflisch, aber nicht menschlich böse. Und das Teuflische ist unmöglich. Du selbst musst es dafür erklären, nach den deutlichen Worten deines Meisters.

Karl. Allerdings geschieht eben so wenig das Teuflische, als der Teufel existirt. Aber ich muss dich fragen: was nennst du denn Böse?

Ludwig. Es beruht gänzlich auf dem Nicht-Gebrauch der freien Reflexion. Sobald wir auf dem höhern Reflexionspuncte einmal stehn, alsdann sehen wir nicht bloss, was gut ist, sondern wir wollen es auch unfehlbar; desgleichen, sobald wir in die niedere Gegend herabgesunken sind, dann fehlt uns unvermeidlich die rechte Einsicht, und mit ihr der rechte Wille. Ob wir aber auf diesem oder jenem Puncte stehen, dieses ist das Werk unserer Freiheit, die das Gute schafft, indem sie handelt, und das Böse, indem sie unthätig bleibt. Nun giebt es allerdings im Menschen eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion; und ein wahres, seltnes Wunder muss geschehn, — das heisst, ein durch nichts zu erklärender Act der Freiheit, — wenn die Trägheit soll überwunden, der Geist erhoben, der Blick erweitert und der Wille gebessert werden. Gesetzt aber, in irgend einem unter den Menschen sei dieses Wunder wirklich geworden, so ist nun für Alle gerade das gewonnen und erworben, woran es ihnen bis dahin fehlte; nämlich das Bewusstsein ihrer Kraft, die Achtung für ein erhabenes Muster, und der Antrieb, demselben nachzuahmen. Auch jetzt noch hängt es von ihrer Freiheit ab, dem Antriebe Folge zu leisten, oder nicht; sie können selbst, nachdem sie zur Reflexion geweckt waren, dieselbe wieder in sich verdunkeln; und hier gerade finde ich den Sitz des Bösen, während wir jene ursprüngliche, noch zu keiner Thätigkeit angeregte und in ihrer Trägheit ruhende Reflexion, wohl mit dem gelinderen Namen eines Uebels benennen können, so dass ein radicales Uebel an die Stelle eures kantischen radicalen Bösen treten wird.

Karl. Aus dir spricht Fichte's Sittenlehre; darum muss ich dir gleich eine Bemerkung entgegen stellen, die ich schon beim Lesen jenes Buchs machte. Fichte, mit allem seinen Freiheitseifer, schadet dennoch der Lehre von der Freiheit, indem er sie aus dem heiligen Dunkel, worin sie ihrem Wesen nach verborgen liegt, mehr ans Licht hervorziehn will. Schon

darin begeht er einen grossen Fehler, dass er ein unmittelbares Bewusstsein unserer Freiheit annimmt, während es doch nur das Sittengesetz ist, welches uns jene verbürgt. Aber was soll ich vollends davon denken, dass jene Reflexion, worin das Gute entspringen soll, durch einen Andern könne aus ihrer Trägheit geweckt, und angetrieben werden? Siehst du denn nicht, dass hier die Freiheit auf eine Spitze gestellt wird, von der sie nothwendig herunterfallen muss?

Ludwig. Wie so? Erkläre dich deutlicher.

Karl. Zuerst unternimmt Fichte, das freie Handeln viel genauer zu beschreiben, als es beschrieben werden kann; indem er es in ein Reflectiren, einen Act des Denkens setzt. Dann giebt er zu, dass Einer dem Andern Gegenstand des Denkens werde, indem derselbe als ein Muster auftritt, das die Anderen mit Achtung betrachten. Aber in dieser Achtung, ja schon in dem blossen Auffassen des Besseren an dem hervorgetretenen Muster, liegt gerade die nämliche Reflexion, welche frei sein sollte. Nun erinnere dich, dass einerseits Fichte eine Bildsamkeit des theoretischen Vermögens annimmt, wodurch die Acte des Denkens einer Causalität von aussen zugänglich werden; und dass er andererseits das Wollen von der Reflexion ganz abhängig macht, indem unter der Voraussetzung eines gewissen Reflexionspunctes nur das demselben angemessene Wollen möglich sei. Siehst du jetzt, wie vest sich die Kette schliesst? Jemand ist für mich Gegenstand der Betrachtung; er steht vor mir als Muster. Ich reflectire auf ihn nach Gesetzen meines theoretischen Vermögens; hiemit bin ich aus der ursprünglichen Trägheit herausversetzt, meine Reflexion ist wach; und mein Wille ist gut, — weil er nicht anders kann. Du stutzest? — Wohlan, siehe nach, ob das Folgende deutlicher sein wird. Meine wachende Reflexion verdunkelt sich wieder. Wie ist das möglich? Durch blosse Trägheit, welche das radicale Uebel im Menschen sein sollte? Aber die Trägheit vernichtet nicht, was einmal vorhanden ist; im Gegentheil, sie bleibt in dem gegenwärtigen Zustande. Darum gerade, weil die Materie träge ist, verharrt sie nicht allein in der Ruhe, sondern auch in der begonnenen Bewegung; sie setzt den einmal angefangenen Lauf unablässig fort, in gleicher Richtung und Geschwindigkeit. Fichte aber war ein schlechter Physiker; sonst hätte er einsehn müssen, dass

seine träge Reflexion, einmal aufgeregt, nie durch sich selbst in den vorigen Zustand zurückfallen könne. Demnach würde der einmal gebesserte Mensch fortdauernd gut bleiben, das empfangene Licht würde in ihm stets fort leuchten, — nicht aus Freiheit, sondern aus Trägheit! — Um endlich alles mit Einem Worte zu sagen: diese Zwei, die Freiheit und die Trägheit, sind contradictorische Gegentheile; derjenige ist frei, der nicht träge, und dasjenige träge, was nicht frei ist. Darum entsteht ein vollkommener Widerspruch, sobald man beide Prädicate dem nämlichen Subjecte zuschreibt; und diesen Widerspruch hat Fichte begangen.

Ludwig. Ist es wirklich mein Bruder, der da redet, oder ist es vielleicht Lothar?

Karl. Ich bin es, und kein Andrer.

Ludwig. So besinne dich an ähnliche Einwürfe, die man dir so oft gemacht hat. Wie manchesmal schon konntest du dich allein durch die zugegebene Unbegreiflichkeit der Freiheit retten, wo man dir Widersprüche in deinen eigenen Behauptungen nachgewiesen hatte. — Glaube mir, guter Bruder, in diesem Puncte stehn wir beide auf gleicher Linie. Man wird dir, wie mir, in tausend Wendungen immer denselben Gedanken wiederholen, nämlich, dass die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst aufgehoben sei, sobald man ihm gestatte, in seinem eignen Was und Wie nur das Geringste zu ändern. Wir werden das niemals leugnen können; wir werden aber auch niemals darauf hören wollen. Denn wir *wollen* nun einmal die Freiheit behaupten; darum weil sie mit unsern Begriffen vom Sittlichen zusammenhängt.

Karl. Gewiss, darin sind wir völlig einverstanden.

Ludwig. Weniger wohl darin, dass in der freien Reflexion die Anfänge des Guten und des Bösen liegen. Aber du wirst jetzt verstehn, wesshalb ich das Nicht-Vesthalten einer einmal gefundenen Wahrheit böse nenne.

Karl. Ohne Zweifel darum, weil das Zurücksinken aus dem Zustande der Reflexion dir als der Sitz des Bösen erscheint.

Ludwig. In der That, da ich alles Gute in einem höheren Denken entspringen sehe, so kann ich nicht umhin, die Fahrlässigkeit, welche an der Verdunkelung schon gewonnener Erkenntnisse Schuld ist, aufs härteste zu tadeln, ja sie wie ein wahres Verbrechen zu verurtheilen.

Karl. Aber fühlst du denn nicht, wie sehr ich dir Unrecht thun würde, wenn ich wirklich deine Fahrlässigkeit in Beziehung auf Kant's Philosophie dir so hoch anrechnen, wenn ich dich deshalb böse nennen wollte? Mich dünkt, eben hierin hast du dir die Widerlegung deiner Ansicht so nahe gelegt als möglich.

Ludwig. Zeige mir nur diese Widerlegung! Darin kann sie doch nicht liegen, dass es mich *schmerzen* würde, wenn du mich nach meinem eigenen Gesetz behandeln wolltest. Freilich wünsche ich nicht, dass du, die Richtigkeit der kantischen Lehre voraussetzend, mich so beurtheilen sollest, wie ich an deinem Platze thun würde. Aber was kann mein Wunsch entscheiden?

Karl. So endige deine Nachlässigkeit! Erwecke deine Reflexion, oder zunächst nur dein Gedächtniss. Hast du nicht gelesen, dass Kant das Böse aus einer verkehrten Unterordnung der Triebfedern herleitet, die im Menschen zusammenwirken? Wir alle streben nach Glückseligkeit; in uns Allen spricht auch das Sittengesetz; anstatt nun jene nachzusetzen, und diesem die Herrschaft zu übertragen, stellen wir die Maximen des Wohlseins und der Klugheit oben an; hiemit wird die Selbstliebe zur Bedingung, auf welche wir unsre sittlichen Handlungen beschränken. Und diese Verdrehung, diese falsche Wahl, nicht aber irgend ein Mangel an Reflexion, ist der Ursprung des Bösen.

Ludwig. Lieber Bruder! Damit komme ich nicht von der Stelle. Du selbst wirst ja nicht leugnen wollen, dass uns das Sittengesetz eben nur in einer höhern Reflexion zugänglich ist. Nach Wohlsein strebt das Thier und der Mensch; aber sich erhebend über die Thierheit fasst der Mensch den allgemeinen Begriff einer möglichen Gesetzgebung; und erst nachdem er diesen Punct erreicht hat, kann er sich die Frage vorlegen, welche Maximen sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken; und nun erst kann er wählen; und hiemit liegt es am Tage, dass in deinem Begriff vom Ursprunge des Bösen die stillschweigende Voraussetzung einer aufsteigenden und wieder sinkenden Reflexion schon unvermerkt enthalten war. Du hast dich zwar so ausgedrückt, als ob die Maximen der Glückseligkeit und der Sittlichkeit Anfangs neben einander lägen; gleich zweien Gütern oder Uebeln, zwischen denen wir zu wählen hätten. Aber offenbar denkst du dir selbst die Sittlichkeit als

das Höhere, das schwerer und später zu Erreichende; und die verkehrte Unterordnung, von der du redest, kann nur bei der Verdunkelung der auf dem höhern Standpuncte erzeugten Begriffe vom Sittlichen ihren Anfang nehmen. Nur indem man sie zugleich kennt und verkennt, kann man sie wider ihre Würde beschränken. Wer vom Guten gar nichts wüsste, der würde ihm gar keine Stelle anweisen; und wer sich ganz in den Geist des Guten versetzt, der wird von diesem Geiste getragen, er ist sicher vor dem Sinken und vor dem Herabziehen; er wird die Höhe, auf welcher er steht, gewiss nicht niederdrücken, so lange er sich selbst auf ihr zu halten vermag.

Karl. Ich habe dich ausreden lassen. Jetzt aber frage dich selbst, was du mit deiner aufsteigenden und niedersinkenden Reflexion eigentlich willst. Glaubst du im Ernste, die moralischen Begriffe würden in einer späteren Zeit erreicht, und lägen nicht eben so früh, wie die sinnlichen Antriebe, zur Wahl vor uns?

Ludwig. Ich errathe den Missverstand, den meine, freilich nur menschliche, Sprache veranlasst. Aber lass uns nicht an den Worten kleben. Die Zeit ist freilich dem Uebersinnlichen fremd. Von Reflexionen, die erst fehlen, dann eintreten, und späterhin wieder nachlassen, kann also genau genommen nicht die Rede sein. Unsre geistigen Erhebungen und Abspannungen gehören nur zur Erscheinung. Aber in wiefern sich in diesen Phänomenen das Intelligible verräth, zeugen sie doch von einer mangelhaften Besinnung an das Gute. Oder meinst du, in vollkommener Klarheit der Vernunfterkenntniss sei die schlechtere Wahl möglich?

Karl. Die schlechtere Wahl ist weder früher noch später als die unvollkommene Vernunfterkenntniss; sondern hier ist die Zeit ganz abwesend, und mit ihr die Causalität. Darum kann auch weder Verdunkelung, noch ursprüngliche Dunkelheit des Wissens vom Guten, als der Grund angesehen werden, woraus unsre verkehrte Selbstbestimmung erfolgt sei. Der Freiheit ist ursprünglich die klare Vernunft gegenwärtig; zugleich aber die Sinnlichkeit; anstatt nun die eine vorzuziehn und die andre zurückzusetzen, lässt die Freiheit geschehen, dass Vernunft und Sinnlichkeit einander gegenseitig beschränken. In dieser Beschränkung liegt denn auch Verdunkelung, nicht der Vernunft an sich selbst, sondern in Beziehung auf

das Subject des Bewusstseins, welchem beide zugleich, Sinnlichkeit nämlich und Vernunft, inwohnen. Das ist Alles, was wir davon wissen können.

Ludwig. Auch dir, lieber Bruder, begegnet jetzt dasselbe, wie vorhin mir. Du lässest die Vernunft *erst* klar sein, *und dann*, weil die Freiheit es nicht hindert, verdunkelt werden.

Karl. Ich hätte also sagen sollen: der Freiheit *würde* die klare Vernunft gegenwärtig sein, *wenn nicht* die Verdunkelung zugelassen wäre.

Ludwig. Das reicht wieder nicht aus. Im Dunkeln kann man nicht wählen. Die Freiheit, in dem Actus des Wählens, muss klar sehen.

Karl. Und nachmals kann sich im Intelligiblen nichts ändern; also ist die ganze Verdunkelung, zusammt der früheren kindlichen Unwissenheit, in Hinsicht des Sittlichen nur ein Phänomen; und damit fällt die ganze Reihe deiner vorigen Behauptungen zusammen.

Ludwig. Gerade im Gegentheil! Deine Behauptungen scheitern an einer Ungereimtheit.

Karl. An welcher?

Ludwig. Erinnere dich des Teufels. Ihm, aber nicht dem Menschen, mag es zukommen, die Wahrheit unbewölkt anzuschauen, und zugleich ihr Hohn zu sprechen. Was giebt es Aergeres, als vollkommen wissentliche Empörung gegen das Gesetz? Dieses Aergste jedoch ist unmöglich. Ich behaupte dreist: eigentliche Wahl zwischen dem Guten und Bösen findet gar nicht statt. Wer das Gute in seiner Vortrefflichkeit klar erkennt, der ist schon dafür entschieden. In solchem Lichte der Erkenntniss wohnt ein Einziger, und der ist Gott. Darum ist man allgemein darüber einig, dass Gottes Wille nicht in dem Sinne frei sei, wie der unsrige. Gott schaut; und darum wählt er nicht mehr. Keine Sinnlichkeit trübt die höchste Vernunft; darum sind hier Vernunft und Wille vollkommen eins und dasselbe. In dem Menschen aber giebt es eine ursprüngliche Erzeugung des Selbstbewusstseins, worin eine Aussenwelt, ein darauf gerichteter Naturtrieb, und eine Auffassung dieses Triebes nothwendig vorkommen; hingegen die höhern Reflexionen, welche zur Selbstständigkeit führen, nur als freie Handlungen hinzutreten. Mit andern Worten: die Sinnlichkeit ist gegebene Grundlage, die Vernunft aber entspringt nur in

freier That. Unrichtig stellt man die Freiheit *zwischen* Sinnlichkeit und Vernunft, als wäre auch die Vernunft eben so von selbst vorhanden, wie die Sinnlichkeit. Unrichtig lässt man die Freiheit gleichsam zuhören, was die beiden Rathgeber zur Rechten und zur Linken wohl sagen mögen. Daraus entspringen alle Schwierigkeiten in der Freiheitslehre. Denn nun soll, nach Anhörung beider Theile, von denen der eine klares Recht, der andere klares Unrecht hat, eine Hinneigung des Willens erfolgen, die frei, das heisst, grundlos, und weder bewogen von dem Rechte auf der einen, noch abgestossen von dem Unrechte auf der andern Seite, sich ereigne; so dass beide Partheien ihre Beredtsamkeit verschwendet haben, und der absolut freie Wille stets ein blinder Wille sei und bleibe! Nimmermehr können diese Meinungen befriedigen. Darum sage ich: die Freiheit erzeugt das Sehen, und aus dem Sehen entsteht das Wollen. Vernunft ist kein Vermögen, das der Mensch ursprünglich besitzt, sondern ein Geschenk, mit dem Er selbst sich ausstattet. Die Mängel dieser Ausstattung sind die Wurzeln des Bösen; und aus diesen Wurzeln wächst zuerst der Irrthum hervor, als der Stamm, auf dessen Zweigen zuletzt die giftigen Blumen und Früchte, böse Gesinnungen nämlich und Handlungen, angetroffen werden.

Karl. Wie magst du dir nur verbergen, dass diese Freiheit, die du der Vernunft voranschickst, ursprünglich im Finstern tappt, und hintennach das Licht, was sie sich erst hat anzünden müssen, nicht mehr gebrauchen kann; indem sie nun schon fertig ist mit ihrer intelligiblen That, die auf Einen Schlag geschehen musste! Wahrlich, der blindeste Zufall ist eben so gut, oder vielmehr, er ist ganz dasselbe, wie deine Freiheit, die sich eine Vernunft *erst macht*. — Doch an allem unsern Disputiren ist die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes Schuld.

Ludwig. Dort kömmt Einer, der uns sagen wird, an allem unsern Disputiren sei die Nichtigkeit unseres Gegenstandes Schuld.

Karl. Wer ist es?

Ludwig. Kein Andrer als Otto. Was mag ihm fehlen? Er sieht so finster aus! Er geht so langsam!

Otto. Guten Abend, Freunde!

Ludwig. Ihren Gruss erwiedern zwei streitende Brüder.

Otto. Doch gewiss nicht zwei feindliche.

Karl. Daran würde nicht viel fehlen, wenn ich das Ansinnen meines Bruders erfüllte.

Otto. Wie? Wenn Sie thäten, was Ihr Bruder verlangt, dann wären Sie Feinde?

Karl. Denken Sie nur! Der wunderliche Mensch will mich bereden, ich müsse ihm ja nicht bloss Irrthum zur Last legen, sondern etwas wahrhaft Böses.

Otto. Und warum?

Ludwig. Weil ich der kantischen Philosophie nicht huldige.

Otto. Ich verstehe kein Wort.

Karl. Um das zu verstehn, muss man Fichte's Sittenlehre so genau im Kopfe haben, wie mein Herr Bruder.

Otto. Sie disputirten vielleicht mit einander?

Ludwig. Ich muss nur beichten. Mir lief eine kleine Neckerei über die Zunge, gegen die veste Anhänglichkeit meines Bruders an Kant. Weil aber Karl sich in seinem natürlichen Ernst nicht stören liess, so kam ich nicht weit mit meinem Scherz; vielmehr musste ich nun darauf bedacht sein, mich männlich zu vertheidigen. Und das habe ich geleistet; nicht wahr, Bruder?

Karl. Hätte ich etwas von Schalkheit gemerkt, so würde ich mich nicht so tief eingelassen haben. Ich glaubte, du sprächest im Ernste.

Ludwig. So war es auch; nur die Anwendung auf dich entschlüpfte mir, ehe ich merkte, dass ich mich selbst damit verwunden würde.

Otto. Darf ich Sie bitten, sich deutlicher zu erklären?

Ludwig. Dass ich nicht bei reifer Ueberlegung meinen Bruder zu einem harten Urtheile über mich herausfordern werde, brauche ich Ihnen gewiss nicht zu sagen.

Otto. Natürlich!

Ludwig. Mich übereilend habe ich ihn gleichwohl aufmerksam gemacht, während ich mich glücklich schätzen musste, wenn er nicht von selbst aufmerkte.

Otto. Bald scheint es, Sie wollen *mich* aufmerksam machen, mit allen Ihren Räthseln.

Ludwig. Und doch ist die Sache sehr einfach. Sie wissen, dass mein Bruder Kant's Lehre für die reine Wahrheit hält. Nun bedenken Sie selbst! Wenn *Sie* die wahre Erkenntniss vollständig besässen, so vollständig nur ein Mensch dazu ge-

langen kann; wenn Sie überdies mit vollkommener Zuversicht Ihres eignen Wissens sich bewusst wären: wie würden Sie alsdann die Andersdenkenden betrachten? Möchten Sie sich begnügen, bloss die Irrenden redlich zu bedauern? Oder könnten Sie sich verhehlen, wie in dem Irrthum das Böse schon eingeschlossen liegt? Ja, glauben Sie nicht vielleicht mit mir, dass eigentlich der Irrthum selbst das uranfängliche Böse ist? Ich wenigstens bin überzeugt, und die ganze Lehre des grossen Fichte bestätigt diese Ueberzeugung: alle Menschen *sollten* die Wahrheit schauen; der Irrthum ist ihre eigne Schuld; und mit ihm verschulden sie im voraus Alles das, was weiterhin, durch blosse natürliche Folge, als Sünde und Verbrechen in ihnen zum Vorschein kommt. Was sagen Sie dazu, Otto? — Sie antworten nicht? Was ist Ihnen? Sie verändern ja die Farbe!

Otto. Sie nannten so eben Fichte's Namen.

Ludwig. Nun, dieser Name ist Ihnen doch wohl nicht zuwider?

Otto. Vielmehr kam ich mit dem Wunsche, unser heutiges Gespräch möchte sich auf die Lehren dieses Denkers hinwenden, mit dem ich noch lange nicht vertraut genug bin. Aber das Erste, was Sie mir davon sagen, macht auf mich einen besondern Eindruck.

Ludwig. Vielleicht den Eindruck eines Lichtes, woran das Auge sich erst gewöhnen muss.

Otto. Umsonst würde ich die Unruhe verbergen wollen, mit der ich mich seit einigen Tagen plage, und die so eben neu aufgeregt wurde. Ich selbst betrachte mich als einen Irrenden; und doch, von dem Irrthum mich loszumachen, dazu fehlt es mir an Kraft, und sogar am Willen. Ich besorge mich abermals zu irren, indem ich Irrthum nenne, was ich vielleicht als erhaben über allen Zweifel verehren sollte.

Karl. Sind Sie mit Ihrem Spinoza zerfallen?

Ludwig. Sollte wohl Lothar —

Otto. Wissen Sie denn schon von meinem neulichen Gespräch mit ihm?

Ludwig. Er sagte mir zufällig, Sie seien beide sehr lebhaft gegen einander geworden, indem von Spinoza's Ethik die Rede gewesen; weiter liess er sich nicht aus. Was war es denn, das so stark auf Sie wirkte?

Otto. Schwerlich kann ich Ihnen das bestimmt nennen,

Während des Gesprächs war ich zu sehr mit meinen eigenen Gedanken beschäftigt, um auf Lothar's einzelne Bemerkungen genau Acht zu geben; am Ende aber fühlte ich mich um etwas aus meiner gewohnten Stellung heraus versetzt; und plötzlich war mir, als ob ein längst bemerkter leichter Nebel sich in eine Gewitterwolke verwandelte, die mich mit ihren Blitzen zu Boden zu schleudern drohe. Ich eilte fort; ich sammelte mich; ich spottete meiner Beweglichkeit, und nahm meinen Spinoza zur Hand. Aber weg war die gewohnte Andacht! Alles schien mir anders wie sonst; tausenderlei fand ich zu fragen, worauf das Buch keine Antwort gab. Alle Anfangspuncte der Untersuchung schienen mir willkürlich aufgegriffen, die wichtigsten Fortschreitungen lückenhaft und voll von Sprüngen, das Ende beruhigte mich nicht. Eine Abhandlung über Politik, die ich noch nicht gelesen hatte, schlug ich in der Hoffnung auf, darin meinen Meister ganz wieder zu erkennen. Wie bin ich getäuscht! Das Recht wird darin völlig der Politik geopfert. Der Krieg Aller gegen Alle erscheint als ein Naturstand, den selbst der beste Staat nicht aufheben, kaum vor blöden Augen verhüllen kann. Und nun dringt mit verdoppelter Kraft ein Gedanke auf mich ein, der schon in dem Augenblick, als ich Lothar verliess, mich heftig erschütterte.

Ludwig. Welcher Gedanke?

Otto. Wir Alle, die gesammte Menge der endlichen Wesen, die wir nur deshalb den allgemeinen Schooss der Gottheit verliessen, um einander einzuschränken, zu hassen, und zu bekriegen, — wir sind das, was nicht sein sollte! Wir sind das ewige Böse, und die ewige Lüge. Um Gott zu finden, müssen wir uns vergessen. Und haben wir ihn gefunden — dann werden wir wider Willen auf uns selbst zurückgestossen. *Denn der Unendliche ist behaftet mit aller Endlichkeit!* Hier versinkt mein Geist. Ich fürchte unwürdig zu denken von dem Allerhöchsten, und ich schäme mich wiederum meiner Furcht, ihn so zu denken, wie er doch wirklich ist. Ich bereue meine Zweifel; und am Ende muss sogar meine Reue selbst mich gereuen, denn die Reue ist nichts als Unvernunft, und doppeltes Elend. — Und nun, mein Freund, sind auch Sie noch auf mich eingedrungen; indem Sie mir, dem sonst so Zuversichtlichen, dem jetzt gewiss in irgend einem Irrthum Befangenen, — das harte Urtheil sprechen: wir *sollen* die Wahrheit schauen; aller Irrthum

ist selbstverschuldet; und der Irrende begiebt sich mit Freiheit auf den Weg zum Bösen. Sagten Sie nicht so? Und waren es nicht diese Gedanken, die Sie mit Fichte's Auctorität bekräftigten?

Karl. Armer Freund! Welcher Dämon hat Sie in diesen Strudel hineingezogen!

Otto. Welcher Dämon, sagen Sie? Selbst dieser Ausdruck hat etwas Schreckhaftes für mich. Mit dem entschiedensten Leugnen des Satans begann mein neuliches Gespräch mit Lotharn; und jetzt — jetzt bedarf ich eines Namens für den Grund der Endlichkeiten in dem Unendlichen. Und irgend einen verborgenen Grund muss es doch haben, dass die Reinheit des einigen Urwesens getrübt, und seine innere Seligkeit in Hass und Streit hineingezogen wird. Dieser Grund aber ist unfehlbar das eigentliche, concentrirte Böse, er ist der Geist des Bösen, oder der böse Geist selbst.

Karl. Lieber Freund! Das System des Spinoza enthält seinen Gährungsstoff in sich selbst; und das Schlimme liegt bloss darin, dass nun der Gährungsprocess in Ihrem Kopfe vor sich gehn muss. Den Satan brauchen Sie gar nicht zu bemühen; Sie können ihn ganz füglich in den Rumpelkammern der alten Dogmatik ruhen lassen.

Otto. Dass Spinoza mir dieses Letztere auch sagen würde, weiss ich nur zu gut. Wie ist es nur möglich, dass ihm das Inwohnen des Endlichen in dem Unendlichen so gar keine Schwierigkeit machte?

Karl. Wir wollen das mit einander überlegen. Ich will versuchen, mich auf Ihren Standpunct zu versetzen; unter der Bedingung, dass Sie Nachsicht haben, wenn ich mich an dem ungewohnten Platze etwas ungeschickt benehme. Also das Zerfallen des Unendlichen in zahllose Endlichkeiten ist der Punct, an dem Sie sich stossen. Dass hier der Unendliche in den Kreis unserer endlichen Erkenntniss herabgezogen; dass eine unwürdige Vorstellung von ihm zugelassen worden, indem er, wie Sie selbst sich ausdrücken, mit dem Endlichen behaftet erscheint; dass endlich alle Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens bei diesen durchaus transscendenten Behauptungen verletzt worden: — dies, und noch vieles Aehnliche, will ich für jetzt ganz bei Seite setzen. Aber nun habe ich Mühe, einzusehn, worin denn eigentlich dasjenige liegt, was Sie so besonders quält. Mit dem Endlichen hängt freilich

Bayer. Staats-Bibliothek München

das Böse eng zusammen; aber doch zugleich auch das Gute. Selbst bei Ihren verkehrten Begriffen von der Sittlichkeit, die Sie ohne Freiheit glauben vesthalten zu können, müssen Sie doch einsehn, wie alle geselligen Verhältnisse sich auf eine Mehrheit endlicher Vernunftwesen, und auf Gemeinschaft derselben unter einander, als auf ihre erste Voraussetzung stützen. Erst unter Mehrern giebt es ein Recht; und das Recht ist ohne Zweifel der erhabenste Gegenstand aller unserer Pflichtbegriffe.

Otto. Einst verehrte ich, wie Sie, das Recht! Jetzt erblicke ich in dem Recht nichts anderes, als die Macht Gottes, sofern sie einer anderen Portion eben derselben Macht gegenüber steht, und diese zu bestreiten, zu verletzen, zu verschlingen droht. Ich frage umsonst: warum? wozu?

Ludwig. Ich erinnere mich, dass Sie schon vorhin einer höchst anstössigen Irrlehre des Spinoza erwähnten, die zu verhindern scheint, dass meines Bruders helfende Hand Sie an diesem Puncte erreichen könne. Aber lassen Sie mich da fortfahren, wo er anfing. Das Edelste, was ich kenne, ist Selbstständigkeit. Und diese, wie könnte sie sich äussern, wie könnte sie menschlich gewonnen werden, wenn nicht durch gemeinschaftliches Wirken unseres ganzen Geschlechts? Wir müssen Unserer Mehrere sein, wir müssen uns gesellen, um unsern gemeinschaftlichen Gegner, die Natur, mit Erfolg angreifen zu können. Ohne Zweifel sind wir dazu bestimmt, den Widerstand, der nach nothwendigen Denkgesetzen uns zu beschränken, zu bedrohen scheint, zu überwältigen, und ihn uns gänzlich unterzuordnen. Die ganze Natur ist ja nichts anderes, als ein Uebungsplatz für unsere Kräfte; ein Durchgang zum vollen Bewusstsein unseres Selbst. Aber der Einzelne vermag Nichts wider die Natur. Das Ziel, nach dem wir ringen, winkt Keinem, der sich von den Uebrigen absondert; aber es stiftet den Bund der ganzen Menschheit, indem es zur Vereinigung aller Kräfte auffordert. Möchten Sie doch aus diesem Gesichtspuncte die Menge der endlichen Vernunftwesen betrachten; ich bin gewiss, Sie würden über Ihr eignes System vorläufig beruhigt werden, und späterhin sich zu einer kalten und besonnenen Kritik desselben anschicken können.

Otto. Einst erblickte ich, wie Sie, in dem Menschengeschlechte eine grosse Brüderschaft, gemeinsam wirkend, und die Natur, wo nicht bekämpfend, so doch erforschend, be-

nutzend, und allem Leblosen den Stempel eines Geistes aufprägend, der mehr sei, als die Natur. Spinoza will es anders. Natur und Geist gehn parallel; aber der Geist wirkt nicht auf die Natur; er schaut zu, was sie macht; er lässt sich alles gefallen, so wie sie es macht. Dass wir etwas über die Natur beschliessen könnten, ist ein Irrthum. Auch unser Selbstbewusstsein irrt; und zwar desto mehr, je mehr es von Selbstständigkeit träumt. Es giebt in uns kein stetiges Ich. In unserer Seele ist beständiger Abfluss und Zufluss, wie in unserem Leibe, und zwar eben darum, weil er in diesem ist. Die ganze Psychologie kann nur für einen Appendix zur Physiologie gelten.

Ludwig. Ja, wenn Sie sich so untergetaucht haben in der Fluth der falschen Meinungen unserer Zeit, — die, wie ich nun erst gewahr werde, aus der spinozistischen Quelle hervorgebrochen sind, — dann wird der Strom Sie wohl noch weiter forttragen, bis Sie auf irgend einer dürren Klippe hängen bleiben.

Karl. Sage mir, Ludwig, wo bleibt nun die Freiheit der Reflexion? Hast du nichts mehr von Mustern und Antrieben in Bereitschaft, um unserm Freunde das Bewusstsein der eignen Kraft zurückzurufen?

Ludwig. Strafe mich ein andermal für meinen frühern Scherz; jetzt hilf, wenn du kannst, unserem Freunde.

Karl. Hier ist keine Hülfe, als Lossagung von einem durchaus falschen Systeme; von dem auch nicht eine Faser hängen bleiben darf, wenn sie nicht die Wurzel neuer Irrthümer und Plagen werden soll.

Otto. Nennen Sie mir das System, zu dem ich mich wenden könne.

Karl. Warum fragen Sie noch? Sie besitzen ja Kant's Schriften, Sie haben einen grossen Theil davon gelesen. Auch Fichte, den Ihnen mein Bruder empfehlen würde, ist längst in Ihren Händen. Ueberdies ist Ihnen Jacobi nicht fremd. Und es kann Ihnen nicht schwer werden, Zugang zu Leibnitz und Locke, zu Plato und Aristoteles —

Otto. Hören Sie auf! Was helfen die wohlbekannten Namen? Sie, der Sie niemals dem Spinoza sich angeschlossen haben, Sie wissen nicht, was es heisst, von ihm sich losmachen. Das Universum von der höchsten Spitze aus zu überschauen, Göttliches und Natürliches mit einem Blicke zu umspannen, von jedem Einzelnen aus zum Ganzen den Weg zu finden, den

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

schwerfälligen Gang so mancher andern Theorien zu vermeiden, und das Alles mit einer Ruhe, mit einer Heiterkeit — die ich besass, noch vor kurzem besass, — nur Spinoza konnte mich das lehren; — und Er, wenn ich ihn aus dem Grabe erwecken, ihn selbst um Wink und Weisung anflehen könnte, — Er allein würde es mich wieder lehren.

Sie empfehlen mir Kant. Mögen Sie mir im Ernste anmuthen, mich durch diese weitläuftigen Kritiken nochmals durchzuarbeiten? Soll ich von vorn an lernen, was ich auf eine weit umfassendere Weise längst eingesehn habe, dass die Zeit, dass der theilbare Raum nur Formen der Erscheinung sind? Dass die Substanz in allem Wechsel beharrt? Dass man den Begriff von äusseren Ursachen nicht auf das Ding an sich anwenden dürfe; worauf es Kant am Ende doch selbst anwendet, indem er sowohl unsre einfachen sinnlichen Vorstellungen durch eine Receptivität von aussen her kommen, als die Freiheit aus der intelligiblen Welt in unsere zeitlichen Entschliessungen hineinspielen lässt! Sogar Ihr kategorischer Imperativ findet sich in Spinoza's Ethik; die Seelenvermögen hingegen, von denen sich Kant nicht loszumachen weiss, sind eben dort in ihr Nichts zurückgewiesen.

Karl. Sie erzählen mir grosse Neuigkeiten aus einem alten Buche! Dass in jener vielgerühmten Ethik die allerplatteste Glückseligkeitslehre herrscht, und mit vielen Wiederholungen dss *suum utile quaerere* eingeschärft, dass der Grund aller Tugend in dem Streben der Selbsterhaltung gesucht wird, und dass Spinoza gar keine praktische Vernunft kennt, sondern lediglich eine theoretische: — davon belebt sich in mir, während wir vom Spinoza sprechen, die klare Erinnerung; eine so ungeheure Inconsequenz aber, wie neben jenen Meinungen der kategorische Imperativ hervorbringen muss, habe ich in der That Ihrem Lehrer und Meister nicht zugetraut.

Otto. So hätten Sie wohl auch bei ihm den Satz nicht gesucht: *homo liber numquam dolo malo, sed semper cum fide agit?* —

Karl. Wenigstens stimmt eine solche Vorschrift schlecht mit dem zusammen, was Sie selbst zuvor von seiner Rechtslehre und Politik anführten.

Otto. Und doch liegt der Beweis dieses Satzes ganz einfach darin: dass, wenn die Vernunft Einem Menschen zum Betruge rathen könnte, sie Allen den nämlichen Rath geben würde,

Bayer. Staats-
Bibliothek
München

welches sich aufhebt. In der Anmerkung wird derselbe Grund noch auf die Frage angewendet, ob sich Jemand durch Betrug von unmittelbarer Todesgefahr befreien solle? Und ausdrücklich wird dabei auf die Absurdität hingewiesen, welche entstünde, wenn die Menschen sich mit gegenseitigem Betruge zur Vereinigung ihrer Kräfte und zur Anerkennung gemeinsamer Rechte verabreden wollten. Wenn nun das nicht praktische Vernunft ist: was bedeutet denn Kant's Formel, nach welcher jede Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken soll?

Ludwig. Sie setzen mich in doppeltes Erstaunen. Theils hatte ich solche Grundsätze wirklich nicht beim Spinoza erwartet; anderntheils begreife ich nun gar nicht, was Ihnen denn vorhin so grosse Pein verursachen konnte.

Otto. Wenn Sie bloss auf die Resultate sehen wollen, so werden sich deren genug finden, die einen Jeden zufrieden zu stellen dienen können. Eben die politische Abhandlung, welche das Recht der Gewalt gleich setzt, lenkt wieder in ein bekanntes Gleis, indem sie unterscheidet zwischen rechtlich handeln, und aufs Beste handeln; für das Beste im Staate aber wird Friede und Sicherheit erklärt. Ueber Macchiavell urtheilt Spinoza auf eine Weise, die deutlich genug das Bedürfniss zeigt, dem grossen Politiker tadellose Zwecke zuzutrauen, um ihn achten zu können. — Sie Beide, meine Freunde! scheinen mich vorhin missverstanden zu haben; meine Unruhe rührt nicht her von Zweifeln über die Vorschriften für das äussere Leben, durch welches manche Menschen sich ohne alle Philosophie so ziemlich tadelfrei hindurchbewegen. Aber der Blick in das innerste Wesen der Dinge ist mir getrübt. Eine Gesetzgebung der Vernunft, gleichviel, ob mit Kant oder mit Spinoza, dergestalt anzunehmen, dass darin, wenn sie allgemein gedacht wird, kein Widerspruch entstehe: das ist äusserst leicht, und mag vielleicht nicht unbequem für den Moralisten sein, der zu einem Register bekannter Pflichten eine Reihe von Deductionen hinzufügen soll. Aber ich frage mich selbst: welcher Werth, welche Würde liegt nun in dieser Gleichmachung der Maximen? Wozu sind die endlichen Vernunftwesen überhaupt vorhanden, die freilich, nachdem sie einmal da sind, in gewissen Fällen auch bereit sein müssen, in ihr voriges Nichts zurückzukehren, weil die Mittel, wodurch sie ihr Leben retten könnten, um ein paar Zoll

breit von der Schnur abweichen würden, welche die allgemeine Vernunft einmal gezogen hat. Dass Einer aus Pflicht aufhöre zu leben, dünkt mich eine sehr gleichgültige Sache; dass aber ihm gegenüber Andere vorhanden sind, die ihn in eine Lage setzen können, worin so etwas Pflicht wird: das empört mich, und ich begreife es nicht, ohne einen Keim des Bösen, unmittelbar in dem Anfangspuncte aller Dinge, anzunehmen.

Ludwig. Noch verstehe ich Sie nicht ganz. Aber dass Sie in einer blossen Gleichheit der Maximen die volle Würde des Sittlich-Guten nicht wieder erkennen: darin trete ich Ihnen bei. Und hier scheint mir Fichte besser gesorgt zu haben. Sein Streben nach Selbstständigkeit hat etwas Grosses, etwas Edles. —

Otto. Grade so wie Spinoza's Grossmuth, und sein Streben aus der Dienstbarkeit zur Freiheit. Denken Sie nur nicht, dass hierin ein ganz eigenthümlicher Vorzug Fichte's vor Spinoza gesucht werden könne.

Ludwig. Doch wohl darin, dass Fichte diesen Gedanken zum Grundzuge seines ganzen Moralsystems machte, während Spinoza sich auf eine sehr verdächtige Weise zugleich auf die Glückseligkeitslehre einzulassen scheint.

Karl. Hierin werden Sie meinem Bruder Recht geben müssen. Und dasselbe gilt in noch weit höherem Grade von Kant; der, ich will es nur gestehn, mehr in dem negativen Theile seiner Sittenlehre glänzt, als im positiven. Seine Rechts- und Tugendlehre sind offenbar nicht ganz ausgearbeitet; und nicht Alles darin lässt sich bequem auf den kategorischen Imperativ zurückführen, der doch das Princip der ganzen Metaphysik der Sitten sein sollte. Allein das unsterbliche Verdienst, die Glückseligkeitslehre zurückgewiesen zu haben, wird Kant niemals mit Ihrem Spinoza theilen müssen.

Lothar. Gewiss niemals!

Ludwig. Wie, Lothar, Sie schon hier? Willkommen dann, willkommen!

Lothar. Schon eine gute Weile bin ich hier. Nach vergeblichem Anklopfen trat ich unbemerkt ein, und wollte nicht stören. Jetzt aber vergönnen Sie, dass ich gleich an den Faden des Gesprächs ein altes Sprichwort anknüpfe: *duo cum faciunt idem, non est idem.* Wie dieser Satz von den Handlungen im Leben, so gilt er auch von Behauptungen in Systemen. Wenn gleich Spinoza den Widerspruch bemerkt, der in der allgemei-

nen Vernunft entstehn würde, falls sie den Einzelnen zum Betruge rathen wollte: so ist hierin dennoch keine ächte Spur von praktischer Vernunft zu sehen; es sei denn, dass Sie sich an jene technisch-praktische Vernunft wenden wollten, die man neuerlich lieber Verstand nennen mag. Diese ganz allein spricht bei Spinoza, indem sie überlegt, was rathsam sei, um das eigne Quantum von Realität zu erhalten und zu vermehren; und sie geräth nur auf ein Blendwerk, das zum Systeme gar nicht passt, indem sie sich etwas von allgemeiner Rathsamkeit einbildet. Das Allgemeine ruht nach Spinoza in Gott; da ist es sicher vor jeder Schmälerung, und kann gar keine Maximen, weder des Nutzens, noch der Selbsterhaltung gebrauchen. Aber ein tiefer liegendes moralisches Urtheil hat dem Spinoza, wie so vielen anderen Sittenlehrern, Sätze in das System eingeschoben, die nicht an ihrem Platze sind, und die nicht einmal deutlich sagen, was sie eigentlich meinen.

Otto. Aber glauben Sie denn, dass in Kant's kategorischem Imperative deutlich gesagt sei, was das moraliche Urtheil eigentlich meint?

Karl. Gedenken Sie doch in Ihrer Antwort auch der andern Formel: jedes Vernunftwesen muss als Zweck an sich betrachtet werden.

Lothar. Sie kommen mir auf halbem Wege entgegen. Um den Sinn beider Formeln desto leicher zu treffen, lassen Sie uns überlegen, was denn Schlimmes oder Böses aus der Verletzung beider entspringen könne? Wer nach einer Maxime handelt, die nicht allgemeines Gesetz sein kann, der fragt vielleicht: was denn daran gelegen sei? was ihn die allgemeine Gesetzgebung angehe? ob es überhaupt eine solche gebe? — Wenn wir nun auch zeigen können, dass dieselbe wirklich vorhanden ist: so hilft selbst dies noch gar nichts, wofern nicht zugleich klar wird, dass sie sein solle; dass ihr eine Würde, und zwar die allerhöchste absolute Würde zukomme. Getrauen Sie sich nun, diesem Puncte eine unmittelbare Evidenz beizulegen? Ist überhaupt eine allgemeine Gesetzgebung etwas so Fassliches, dem gemeinen Verstande so nahe Liegendes, dass man den Begriff und die Anwendung davon überall voraussetzen kann, wo man sittliches Betragen fordert?

Ludwig. Mich dünkt, wir Alle sind gar wenig geschickt, diese Frage zu beantworten. Wir haben uns die kantischen

Lehrsätze längst geläufig gemacht, und sind deshalb sehr geneigt, sie bei jedem Individuum als bekannt vorauszusetzen; da man immer Andre nach sich selbst beurtheilt.

Otto. Mir kommt überdies der ganze Gedanke vor wie ein Nebelgestirn, das man erst in einzelne Sterne zerlegt haben muss, um es recht zu erkennen. Wer einem Ungebildeten die allgemeine Gesetzgebung begreiflich machen wollte, der würde vielleicht damit anfangen, dass jeder sich gefallen lassen müsse zu leiden, was er Andern gethan habe; indem alsdann Compensation oder Vergeltung statt finde, und auf diese Weise alle Thaten zu ihrem billigen Lohne, oder ihrer verdienten Strafe gelangen. Damit ist aber der aufgestellte Begriff gar nicht erschöpft. Die allgemeine Gesetzgebung kann auch als veste Bestimmung aller Grenzen, aller Rechte und Forderungen, ihren Werth haben, sofern sie ohne Rücksicht auf Vergeltung, der Unordnung und dem Streite vorbaut. Noch mehr! Sie vereinigt vielleicht die Kräfte der Individuen zu einem Ganzen, das nun mehr leistet oder mehr geniesst, als den Einzelnen wäre möglich gewesen. Oder auch, ein Oberhaupt, der Gesetzgeber, wird hinzugedacht; diesem ist man Ehrerbietung und Dankbarkeit schuldig, wenn seine Weisheit jenes Ganze der vereinigten Kräfte erschaffen hat. — Ich weiss nicht, ob der vielsinnige Gedanke nicht noch Mehrerlei andeute; aber es scheint mir, die eben aufgezählten Vorstellungsarten sind alle von einander unabhängig; und jede einzeln genommen hat eine eigenthümliche Klarheit, die ich zuvor in der Vorstellung von der Allgemeinheit des Gesetzes vermisste.

Lothar. Lassen Sie mich die von Ihnen angegebenen Bedeutungen noch einmal zusammenstellen. Gegenseitige Vergeltung im Thun und Leiden, vermöge der Gleichheit Aller vor dem Gesetz; Ordnung und Friede, indem das Gesetz jedem seinen vesten Platz und seine Grenzen bestimmt; Gemeinschaft des Wirkens zu Genuss und Ausbildung, indem das Gesetz Allen ihre Arbeit aufgiebt; Verehrung des Oberhauptes, in welchem sich das Gesetz persönlich darstellt: das war es, was Sie uns nannten. Ich möchte Ihnen nicht dafür einstehn, dass hiemit Alles erschöpft, und in voller Genauigkeit bezeichnet sei; doch daran liegt für jetzt Nichts! Genug, wenn wir darin übereinkommen, dass nun auch die Uebertretung des allgemeinen Gesetzes nicht bloss einfach böse sei,

sondern ein mannigfaltiges Böses einschliesse; dessen Begriff jedoch so lange dunkel bleibt, wie lange man sich das Viele und Verschiedene, was in der Würde der allgemeinen Gesetzgebung zusammengefasst ist, nicht deutlich und gesondert vor Augen stellt. Sind wir so weit einig?

Otto. Vollkommen.

Lothar. Jetzt können wir auf ähnliche Weise die andre Formel in Betracht ziehn. *Jedes Vernunftwesen soll als Zweck an sich behandelt werden.* Wenn Jemand sich dessen weigert: wird nun das Böse unmittelbar augenscheinlich sein, das daraus entsteht? Oder kann der, welcher den Andern als Maschine gebraucht, auch noch fragen: was denn darin Schlimmes liege?

Karl. Wenn ich vielleicht einräumen muss, dass es dem Begriffe der allgemeinen Gesetzgebung an ursprünglicher Klarheit fehle, die ein Principium freilich besitzen soll: so sehe ich doch nicht, was klärer sein kann, als die Vorstellung des Vernunftwesens als Zweck an sich. Das Vernunftwesen erblicke ich unmittelbar als eine geistige Grösse, die nicht vermindert werden soll; und die Vernunft selbst, als voranleuchtend dem Willen, besitzt einen Adel, der es verschmäht, erst eine Geschichte seiner Abstammung zu erzählen, um sich gelten zu machen.

Otto. Sie haben Recht; aber nicht bloss einmal, sondern zweimal.

Karl. Wie meinen Sie das?

Otto. In dem, was Sie so eben sagten, unterscheide ich wiederum zwei ganz verschiedene Gedanken, die, so lange sie nicht gesondert werden, einander gegenseitig verwirren. Die geistige Grösse ist der eine; und schon um ihrenwillen soll der Mensch nicht wie ein Wurm zertreten werden; die Leitung des Willens nach den Vorschriften der Vernunft ist der andere; und wer hiezu gelangt, der adelt sich selbst auf eine Weise, wie keine Nützlichkeit und Brauchbarkeit in fremden Dienst ihn hätte adeln können.

Lothar. Die Uebertretung des aufgestellten Grundsatzes, indem Jemand sich selbst wegwirft, oder Andre wegwerfend behandelt, wird also gleichfalls nicht bloss ein einfaches, sondern ein zwiefaches Böses mit sich bringen.

Otto. So ist meine Meinung.

Ludwig. Aber gegen diese Meinung muss ich Einspruch thun.

Otto. Weshalb?

Ludwig. Sie spalten in zwei Theile, was seinem Wesen nach Eins ist.

Otto. Welche Einheit meinen Sie?

Ludwig. Setzen Sie statt des dunkeln kantischen Ausdrucks von dem Vernunftwesen als Zweck an sich, den viel klärern Fichte's: Bestimmung der Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit; nehmen Sie hinzu, dass, vermöge der ursprünglichen Trägheit, der Mensch zu einer zwiefachen Unterlassung geneigt ist, nämlich so, dass er theils sich gar nicht zu dem Begriffe der Selbstständigkeit aufschwingt, theils seine Freiheit nicht nach demselben bestimmt: so werden Sie schon sehen, dass zwar mehrere schlimme Folgen von Einem und demselben Puncte ausgehn, dass aber nichts destoweniger das eigentliche Böse nur ein einziges ist, nämlich die Trägheit. Diese allein hat Schuld an allem, was weiterhin Tadelnswerthes zum Vorschein kommt.

Otto. Da beweisen Sie gerade das Gegentheil dessen, was Sie wollen. Ich will auf einen Augenblick annehmen, allem Tadelnswerthen liege die Trägheit zum Grunde: so sagen Sie mir nur, wo fängt Ihr Tadel an, bei der Trägheit, oder bei den Folgen derselben?

Ludwig. Ich verstehe Sie nicht.

Otto. Meine Frage erkundigt sich nach dem ersten Puncte — nicht von wo eine gewisse Reihe von Ereignissen anhebt, — sondern nach demjenigen, der zuerst und unmittelbar vom Tadel getroffen wird. Sie, indem Sie die Trägheit beschuldigen, die Wurzel alles Uebels zu sein, denken sich einen Grund der Ereignisse, ein Princip des Seins oder Entstehens; das aber verlangte ich gar nicht zu wissen. Auch würden Sie das Ausbleiben einer gewissen Thätigkeit ganz gleichgültig mit ansehn, Sie würden es gar nicht mit der tadelnden Benennung: *Trägheit*, belegen, wenn Sie nicht etwas Früheres stillschweigend voraussetzten, das Sie vermöge eines moralischen Gebots fordern zu können glauben, oder worauf Sie einen moralischen Werth legen; — und dessen Mangel Sie nun als Folge der Trägheit betrachten. Es mag sein, dass aller Streit, aller Hass, aller Undank, alle Verletzung der Ehre, alle schnöde Lust, alles Handeln wider die eignen Grundsätze, am Ende bloss von Trägheit herrühren, — wiewohl ich das

nicht glaube: so viel wenigstens ist gewiss, Sie tadeln *erst* den Streit, und *alsdann* aus diesem Grunde die Trägheit; Sie verurtheilen den Hass, und *darum hintennach* das, was Sie *als Quelle* des Hasses ansehn, und so weiter. Daher bleibe ich ungestört in meiner vorigen Meinung, das Böse sei ein Mannigfaches, wenn auch der Ursprung desselben einfach wäre. Denn Böse nenne ich nur das, was um seiner selbst willen getadelt wird; nicht aber jenes, wovon etwa die Geschichte der Entstehung des Bösen anfangen mag.

Karl. Nach welchem Systeme sind Sie denn nun auf einmal so tapfer gegen meinen Bruder und mich? Es ist ja kein spinozistischer Laut in Allem, was Sie da vorbringen.

Otto. Den Spinoza hatte ich wahrlich ganz vergessen! Gönnen Sie mir einen Augenblick der Erheiterung nach meiner vorigen Unruhe; sie wird nur zu bald wiederkehren, und alsdann muss ich vielleicht alles das von selbst zurücknehmen, was ich so eben in augenblicklicher Laune hinwarf.

Lothar. Sagen Sie lieber, alsdann müssen Sie wieder in den Zustand einer gewaltsamen Begeisterung zurückkehren, um sich auf ihrer poetischen Höhe erhalten zu können. So eben freilich haben Sie Prosa gesprochen, ohne es zu wissen.

Otto. Ohne es zu wissen? Sagen Sie deutlich, was that ich, ohne es zu wissen?

Lothar. Sie legten den Grund eines antispinozistischen Lehrgebäudes.

Otto. Wie? Ist es so leicht, den Spinoza zu widerlegen?

Lothar. Bedenken Sie selbst! Sie disputirten freilich nur gegen Fichte's Lehrsatz: die Trägheit sei das radicale Böse. Aber wie haben Sie das angefangen?

Otto. Ich habe den Ursprung des Bösen unterschieden von dem Bösen selbst. Mit andern Worten: ich habe den ersten Punct, der unmittelbar vom Tadel getroffen wird, unterschieden von demjenigen Puncte, der den ersten Platz einnimmt im Gebiete des Seins oder Geschehens.

Lothar. Besinnen Sie sich genau. Ist das noch jetzt Ihre Meinung, und sind Sie darin einer vollkommenen Klarheit der Einsicht sich bewusst?

Otto. Wie sollte ich nicht?

Lothar. Passt denn das zu Spinoza's Lehre? Bemerkten Sie nicht neulich selbst, dass bei ihm theoretische und prak-

tische Philosophie mit einander innigst verwachsen sind? Oder haben Sie das vergessen über der Unruhe, in welche Sie geriethen, als Sie gleich darauf die Endlichkeiten im Unendlichen anklagten, der Grund des Bösen, oder vielmehr, wie Sie meinten, das Böse selbst zu sein?

Otto. Es wird mir helle. In der That, ich habe damals das Böse an sich, oder das unmittelbar Tadelnswerthe, verwechselt mit dem Anfangspuncte, aus welchem die Möglichkeit des Bösen hervorgeht. Aber ich sehe noch nicht, dass wir damit viel erreichen. Das Unendliche sollte gar keinen solchen Anfangspunct enthalten! Gott sollte die Möglichkeit des Bösen gar nicht in sich beherbergen!

Lothar. Sie werden doch nicht von Spinoza eine Gottheit verlangen, wie Platon oder das Christenthum sie kennt? Doch wir sind überhaupt noch nicht an der rechten Stelle; folgen Sie mir ein paar Schritte weiter. Das Gegentheil des Bösen ist das Gute, nicht wahr?

Otto. Nun ja; was wollen Sie damit?

Lothar. Wenn das Böse in der Trägheit bestünde, so hätte das Gute seinen Sitz in der Thätigkeit, dem Leben, der Realität, oder wie man das Positive sonst nennen mag. Nicht wahr?

Otto. Noch einmal frage ich, was wollen Sie damit? Ich gebe ja gar nicht zu, dass die Trägheit das radicale Böse sei; warum denn legen Sie wiederholt dieselbe Voraussetzung zum Grunde? Ich erwähnte des Hasses; und der ist gewiss hässlich genug, und nur immer hässlicher, je thätiger und lebendiger er ist. Wollen Sie mir nun etwa durch irgend eine Künstelei weiss machen, diese Lebendigkeit des Hasses sei eigentlich kein wahres Leben, sondern ein wahrer Tod? Ich erinnere mich, dergleichen Gerede hie und da gehört zu haben, und meinetwegen möchte es sogar seine Richtigkeit haben; das Alles geht mich aber gar nichts an; denn ich frage nicht, was hinter dem Hasse eigentlich stecke, vielmehr, ihn selbst, den Hass als Hass, so wie ich ihn irgendwo erblicke, verurtheile ich geradezu, und nenne ihn böse, er mag übrigens seiner Natur nach sein was er will. Desgleichen: die Feigheit, die Lüsternheit, die Tyrannei, das alles sind Gegenstände meines unmittelbaren Tadels, den Niemand entwaffnen oder schärfen wird, wenn er mir auch noch so spitzfindig aus-

einandersetzt, was für eine Art oder Folge der Trägheit das Alles sein möge.

Lothar. Schön, recht schön! Sorgen Sie nun, dass Ihre Gedanken in diesem Zuge fortgehn. Das Böse ist nicht die Trägheit; also das Gute ist nicht —

Otto. Das Gute ist nicht die Thätigkeit, nicht das Leben, nicht die Realität, nicht das Positive; und was Sie sonst noch Alles genannt haben oder nennen mögen, um das Gegentheil der Trägheit zu bezeichnen.

Lothar. Sondern so wie der Hass, die Feigheit, die Lüsternheit, die Tyrannei, und so weiter, unmittelbar verwerflich gefunden werden, ohne Frage nach ihrem Ursprunge, so muss auch — nun, fahren Sie in der gleichen Richtung fort!

Otto. So muss auch die Liebe, der Muth, die Mässigung, die Gerechtigkeit, unmittelbar als vortrefflich anerkannt werden, wiederum ohne Frage, woher sie kommen. Dieses alles sind Anfangspuncte des Lobes, wie jene für den Tadel; und die einen wie die andern sind völlig verschieden, ja völlig ungleichartig von allen Anfangspuncten irgend eines Seins und Geschehens. — Sind wir nun an der rechten Stelle?

Lothar. Wir sind angelangt. Sehn Sie sich nur recht um!

Otto. In der That, wie ist mir? Ein Schwindel ergreift mich. — Die Realität ist ja die Vollkommenheit, die Macht ist Tugend, das Positive ist das Gute, das Urwesen ist als solches das höchste und vortrefflichste Wesen. — Sagte ich nicht so? Mir träumt, ich hätte so eben das gerade Gegentheil gesagt.

Karl. Nun wahrlich! Spinoza's Schatten muss Sie umschweben und bezaubern; sonst würden Sie nicht so plötzlich in den alten Gesang zurückfallen!

Ludwig. Während Otto sich besinnt, muss ich abermals Einspruch thun, nur auf andre Weise wie zuvor. Nämlich wenn auch das richtig sein sollte, dass eine Mehrheit von Anfangspuncten des Lobes und Tadels vorhanden seien, und dass man diese unterscheiden müsse von den Anfangspuncten des Seins und Geschehens: so finde ich selbst unter dieser Voraussetzung die Trägheit ursprünglich böse. Ich darf sie nur betrachten, sie mir nur denken, so widersteht sie mir schon gerade so unmittelbar wie der Hass und die Tyrannei. Eben wie diese beiden ist sie an sich verkehrt und hässlich.

Lothar. Hierin stimmen wir vollkommen zusammen; auch sind die Ausdrücke, welche vorhin Otto gebrauchte, nicht frei von Uebertreibung. Es giebt keinen Gegensatz zwischen dem Guten und dem Positiven; vielmehr ist dieses ein Gattungsbegriff, der jenen unter sich fasst. Nur ist es unrichtig, dass das Positive, schon als solches, gut sei; und vielleicht werden Sie mir einräumen, dass einer von den Grundirrthümern des Spinoza in der Einbildung liege, als brauche man sich nur das Positive unendlich gross zu denken, um hiemit schon den Begriff der allerhöchsten Güte, das ist Gottes, gedacht zu haben.

Karl. Ein noch grösserer Irrthum, meine ich, liegt in der Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen, oder, was dasselbe ist, des Positiven mit dem Realen. Das höchste Wesen, dessen Existenz theoretisch zu beweisen geradezu unmöglich ist, und das ewig nur als Postulat der praktischen Vernunft ein Gegenstand unserer Ueberzeugung sein kann, glaubt Spinoza sogar anzuschauen, indem er sich einen Begriff davon nach seiner Art entworfen hat.

Lothar. Aber hat nicht Kant diese Schwärmerei der innern Anschauungen ein wenig begünstigt? Ich besorge, dass gerade jene Postulate der praktischen Vernunft den schlüpfrigen Pfad bezeichnet haben, auf welchem nachmals so Manche immer tiefer hinuntergeglitten sind.

Karl. Wir können aber nichts davon entbehren, wenn wir nicht an unsern theuersten Ueberzeugungen einen unersetzlichen Verlust erleiden sollen.

Lothar. Hätten wir durch den transscendentalen Idealismus etwas weniger an der religiösen Naturbetrachtung eingebüsst, so würden wir über den Werth jener Postulate unbefangener urtheilen können.

Otto. Religiöse Naturbetrachtung, sagen Sie? Ist das nicht der Punct, von dem unser neuliches Gespräch ausging?

Lothar. Er ist es in einem ganz andern Sinne, als worin ich eben dessen erwähnte.

Otto. Damals glaubte ich mich aller Plage überhoben, die der Gedanke des Bösen mit sich führt, denn die blosse Natur, schon als solche, hielt ich für gut.

Lothar. Jetzt werden Sie vielleicht allmälig bemerken, dass die *wirkliche Natur*, die uns umgiebt, noch etwas mehr ist, als

blosse Natur; und dass in diesem Mehr ihre Güte eingeschlossen liegt.

Otto. Seit jenem Gespräche, wie hat mich das Böse gequält! Ich kam so weit, die Natur, schon als blosse Natur, für böse zu halten.

Lothar. Sie werden insofern sich wieder mit Spinoza befreunden, als nöthig ist, um die Natur mit Ruhe zu betrachten, und wahrzunehmen, dass sie bloss als solche eben so wenig böse, als gut sein kann.

Otto. Während wir hier uns unterreden, habe ich wenigstens das Böse ins Auge fassen können, ohne überhaupt an die Natur zu denken.

Lothar. Besinnen Sie sich jetzt vollständig! Auch das Sein und das Gute haben Sie von einander getrennt, zwar nicht als ob diese Begriffe unvereinbar wären, aber doch so, dass keiner von beiden aus dem andern folge.

Otto. Keiner von beiden aus dem andern, — das heisst: weder das Sein, als solches, ist nothwendig gut; noch das Gute, als solches, hat nothwendig Realität.

Lothar. Wenn diese Sätze in Ihre Ueberzeugung eingehn: so werden Sie fernerhin kein Buch für eine Ethik halten, das mit einer Aufstellung des ersten Princips aller Realität anhebt.

Ludwig. Dieser Tadel trifft auch Fichte's Sittenlehre.

Lothar. Wenigstens möchte ich dies sonst äusserst schätzbare Werk nicht gegen den Verdacht vertheidigen, dass sein Böses in praktischer Hinsicht mit den ersten theoretischen Gründen nur schwach zusammenhänge; und, wo deren Einfluss sich zeigt, dabei nicht gewinne, sondern verliere. Indessen ist das Buch immer noch viel reiner in seiner Eigenthümlichkeit, als die Mischlinge, die heut zu Tage das Licht der Welt zu erblicken pflegen.

Otto. Ei sagen Sie doch, haben Sie denn *jenes* Buch zu Ende gelesen, von dem wir neulich sprachen?

Lothar. Ja; indessen bitte ich Sie, mir eine ausführliche Rechenschaft von dem, was ich gefunden, zu erlassen.

Otto. Warum?

Lothar. Weil es mich schmerzt, dass ein verdienstvoller Gelehrter sich hat bewogen gefunden, etwas zu schreiben, was durch Missdeutung den Schein gewinnen könnte, dem Verfolgungsgeiste neue Vorwände zu leihen.

Ludwig. Dem Verfolgungsgeiste neue Vorwände? Von welchem Buche ist denn die Rede?

Otto. Von Daub's Judas Ischariot; einem Buche, das in der That allen Priestern, die gern verdammen mögen, willkommenen Boden darbietet, um darauf nach ihrer Art zu säen und zu erndten.

Karl. Sie Beide nehmen die Sache sehr ernsthaft. Der Verfasser hatte, laut der Vorrede, viel Unverdauliches genossen, das heutiges Tages für Philosophie gehalten wird; die Folge davon waren böse Träume, in denen Kant's transscendentale Freiheit die Gestalt des lebendigen Satans annahm. Das ist's Alles.

Lothar. Ein Spuk von transscendentaler Freiheit ist unverkennbar in der Art, wie das Böse zugleich als zeitlos, als persönlich, und als intelligibles Wesen erscheint. Aber lassen Sie uns bekennen, dass auch diesmal Kant selbst nicht ohne Schuld ist.

Karl. Wie so?

Lothar. Durch die Annahme eines radicalen Bösen, welches zu personificiren sehr leicht, ja fast unvermeidlich ist, sobald ein kleiner Anflug von Schwärmerei dazu kommt.

Karl. Wie sollte denn Kant das radicale Böse vermeiden? Es hängt ja unmittelbar mit der Freiheit zusammen.

Lothar. Freilich wäre es viel besser gewesen, diese transscendentale Freiheit selbst zu vermeiden, die für das, was man theoretische Vernunft zu nennen pflegt, ein unerträgliches Scandal ist und bleibt. Aber nachdem sie einmal da war, stand noch immer die grosse Frage bevor, ob man nothwendig bis zu dem ungeheuren Satze fortschreiten müsse: *der Mensch ist von Natur böse.*

Karl. Diesen Satz nennen Sie ungeheuer? Er ist ja ganz bekannt, nicht bloss bei den Theologen, sondern auch bei den feinsten Menschenkennern. Denken Sie doch nur an jenen Spruch, der im englischen Parlament ertönte: jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt.

Lothar. Fast möchte ich sagen: das Böseste im Menschen ist eben dieses Vertrauen auf die Schlechtigkeit der Anderen. Darum gerade, weil sie einander für böse halten, sind sie böse. Und eine philosophische Lehre, welche diesen unseligen Glauben bestätigt, anstatt jene vorgeblichen Menschenkenner mit

ihrer beschränkten Erfahrungsweisheit, und mit ihren Schlüssen von den Menschen gewisser Orte und Zeiten auf die Menschheit und deren Anlagen überhaupt, abzuweisen und zu beschämen: — eine solche Lehre kann ich eben so wenig für wohlthätig als für wahr halten.

Karl. Und ich finde gerade hierin Kant recht gross und erhaben, dass er einerseits nichts von dem, was man Schlimmes über den Menschen sagen kann, sich verhehlt; andererseits das strenge moralische Sollen, als das offenbare Widerspiel der Wirklichkeit, mit ganzer Kraft aufrecht hält.

Lothar. Wie sehr ich im Wesentlichen hier mit Ihnen übereinstimme, das haben Sie in meinem Gespräche mit unserm Freunde bemerken können. Und zwar bin ich darin vielleicht noch etwas weiter gegangen, als Sie gehn würden. Sie sind gewohnt, die zeitliche Wirklichkeit dem, was sein soll, entgegenzusetzen; ich verlange, dass man das wahre Sein selbst, das Zeitlos-Intelligible, davon unterscheide; indem Sein und Sollen zwei Begriffe sind, die zwar nicht einander zuwider, aber auch auf keine Weise mit einander so verknüpft sind, dass man von einem auf den andern schliessen könnte. — Aber in diesem Puncte, der gewiss die Grundbedingung alles ächten Philosophirens ausmacht, ist Kant nicht consequent, indem er bald zu viel thut, und bald zu wenig. Er thut zu wenig, indem er vom Sollen aufs Können schliesst; als ob mit dem Beweise, dass man nicht könne, auch der Beweis geführt wäre, dass man nicht solle! Hat etwa der Schuldner seine Verbindlichkeiten getilgt, indem er sein ganzes Vermögen verschwendete? Und ist etwa das Sprichwort: *wo nichts ist, da hat der Kaiser sein Recht verloren,* eine moralische Wahrheit?

Karl. Man muss wohl einräumen, dass die rechtliche Forderung als eine negative Grösse stehn bleibt, welche bezeichnet, dass da, wo Nichts ist, dennoch etwas sein sollte.

Lothar. Und das Nämliche werden Sie bei jeder sogenannten Gewissenspflicht ebenfalls einräumen müssen. Wie nun aber hier Kant viel zu gütig ist, indem er uns um des Sollens willen auch das Können zugesteht: so wird er dagegen auf der andern Seite unerträglich scharf und schneidend, dadurch dass er uns neben der Möglichkeit des Guten zugleich ein wirkliches Böses zuschreibt; und dies zwar nicht etwa diesem oder jenem einzelnen Menschen, sondern der ganzen Gattung.

Mir fällt dabei immer die Frage ein: ob denn etwa alle Menschen in gleichem Grade böse seien? Wenn eine Verschiedenheit des Grades statt findet, so schwankt der ganze Satz; denn eine Grösse, die einmal im Abnehmen begriffen ist, kann auch gleich Null werden, es sei denn, dass sie eine ganz besondere Function einer andern veränderlichen Grösse sei. Glauben Sie, dass Kant es so genommen habe?

Karl. Gewiss nicht, denn das Böse hängt nach ihm lediglich von einer freien Wahl ab. Dennoch muss man an das radicale Böse glauben, da schon eine einzige, mit Bewusstsein böse Handlung auf eine böse Maxime, und diese auf ein Böses in der intelligibelen That der Freiheit, zu schliessen berechtigt.

Lothar. Ich will Sie nicht fragen, ob Sie mit dem Herzenskündiger wetteifernd, unternehmen wollen, *allen Menschen* eine mit Bewusstsein böse Handlung nachzuweisen. Ich will Sie nicht erinnern, dass ein einziger Mensch, der eine Ausnahme von der vorgeblichen Regel machte, schon hinreichen würde, das über die Gattung ausgesprochene harte Urtheil zu widerlegen. Nur sein Sie so gefällig, mir zu sagen, warum denn nicht eine einzige, mit Bewusstsein *gute* Handlung hinreiche, um eine wirkliche Güte in der ursprünglichen, zeitlosen That der Freiheit daraus zu schliessen? Man sollte doch meinen, bei solchen Schlüssen müsste das Gute zum mindesten eben so viele Rechte haben, als das Böse!

Karl. Darauf ist leicht zu antworten. Wenn das Gute gewählt wird, dann geschieht nichts weiter, als was sich gebührt, was man schuldig war. Das moralische Gesetz ist eben das Gesetz der Freiheit, und gleichsam die Natur derselben. Die Freiheit steht mit dem Gesetze in solchem Wechselverhältniss, dass beide auf einander zurückweisen. Ein freier Wille ist aller Causalität, also auch allen Triebfedern entnommen, die mit irgend einer Vorstellung eines Gegenstandes verbunden sein, und ihn dadurch bestimmen könnten; es bleibt also kein denkbarer Bestimmungsgrund übrig, als nur die blosse Form der Gesetzmässigkeit der Maximen. Hiedurch bestimmt zu sein, ist die Freiheit selbst. Wenn nun der Mensch einmal wirklich so bestimmt ist, das heisst, wenn er mit Bewusstsein gut ist, worüber können wir uns wundern? Ich möchte sagen: um das Gute zu ergreifen, dazu ist gar keine Wahl nöthig; die Freiheit, so gewiss sie Freiheit ist, hat schon das Gute gewählt.

Die guten Handlungen folgen alsdann von selbst; und aus ihnen ist gar nichts Neues, gar nichts von besonderer Güte zu schliessen. Nur wenn das Böse geschieht, dann muss man sich wundern, und dann darf man nicht ableugnen, dass eine Verunreinigung der moralischen Natur des Menschen dabei vorauszusetzen sei.

Lothar. Wie entsteht denn diese Verunreinigung?

Karl. Sie fragen doch wohl nicht im Ernste?

Lothar. Antworten Sie nur im Ernste, so wie das System Sie treibt!

Karl. Nun wohl! die Verunreinigung geschieht durch Freiheit.

Lothar. Jetzt sind Sie auf dem Puncte, wo ich Sie erwartete. Sehn Sie noch nicht den Doppelsinn, in dessen Schlingen Sie sich gefangen haben?

Karl. Welchen Doppelsinn?

Lothar. Einen Doppelsinn eben in dem Puncte, der Ihnen der Hauptpunct zu sein scheint, obgleich er es nicht ist.

Karl. Doch wohl nicht in der Freiheit?

Lothar. Gerade da! Erst ist das moralische Gesetz nach Kant der unmittelbare, adäquate Ausdruck für die Freiheit; so dass es für einen freien Willen gar kein anderes mögliches Gesetz soll geben können. Wir Anderen, die wir ausser der kantischen Schule stehn, hören staunend zu; denn ein so erhabener Begriff von der Freiheit, nach welchem sie geradezu das Gute selbst sein müsste, war uns sonst nirgends dargeboten worden. Aber wie bald, und wie heftig, schleudert man uns aus den Wolken auf die Erde nieder! Indem über das Böse soll Rechenschaft gegeben werden, kömmt uns noch einmal die Freiheit entgegen; aber nicht mehr jene erhabene Göttin, sondern dasselbe zweiseitige, schwankende Geschöpf der psychologischen Unwissenheit, was wir überall mit diesem Namen hatten nennen hören, — die Freiheit der Wahl! Diese ist, wie es scheint, ihrem Gesetz entlaufen, von dem sie, wenn jene frühern Lehren Wahrheit enthielten, sich gar nicht trennen konnte, ohne mit ihrem innersten Wesen in Widerspruch zu gerathen. Was soll nun gelten? Wollen wir die Freiheit für die praktische Vernunft selbst erklären? Das wird mit der Formel des kategorischen Imperativs wohl zusammen stimmen; aber dann ist das Böse kein Werk der Freiheit, sondern ein Mangel derselben. Oder soll die Freiheit verschieden von der Ver-

nunft, etwa zwischen ihr und der Sinnlichkeit mitten inne stehn, um wählen zu können, oder um eine von beiden Rathgeberinnen der andern unterzuordnen? Dann wird das Böse ein Werk der Freiheit, aber mit ihm auch das Gute; beide Werke sind nun gleich möglich, und ein radicales, der Menschengattung anklebendes Böses ist wiederum nicht vorhanden; denn in der Freiheit kann keine bestimmte Richtung nach dieser oder jener Seite enthalten sein. Hier liegt nun ein Dilemma vor Ihnen, wodurch in jedem Falle das vorgebliche radicale Böse widerlegt, und zugleich der Ursprung dieses Ungethüms in dem doppelsinnigen Worte ist nachgewiesen worden, das überall, wo man es hört, und in jeder Verbindung, worin es gebraucht wird, den Verdacht eines höchst gefährlichen Missverstandes erwecken sollte.

Ludwig. Sie erinnern mich lebhaft an das Gespräch, was ich mit meinem Bruder führte, ehe Sie kamen. Dass die Freiheit nicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit stehend gedacht werden müsse, leuchtet mir ein. Aber wenn wir sie als Eins mit der Vernunft, oder noch besser als den Ursprung der letztern betrachten, dann, dünkt mich, liegt ein radicales Uebel eben darin, dass die Freiheit unterlasse, Vernunft und Sittengesetz zu stiften und zu erhalten. Sie selbst nannten so eben das Böse nicht ein Werk, sondern einen Mangel der Freiheit; und dies trifft mit Fichte's Lehre zusammen, wornach die Trägheit als die Wurzel des Bösen zu betrachten ist.

Lothar. Wenigstens bin ich der Meinung, dass die kantische Schule nicht Ursache hat, in diesem Puncte mit Fichte unzufrieden zu sein. Er hat hier, und wohl so ziemlich überall, aus Kant's Lehre das Beste gemacht, was sich daraus machen liess; und wer Fichte's Verbesserungen nicht annehmen will, der thäte wohl, desto schärfer nachzusehn, aus welchen Gründen eine Veränderung nöthig geschienen habe. Etwas Gelinderes lässt sich bei dem Ausdrucke: radicales Böses, wohl nicht denken, als eine blosse Schwäche, ein Mangel an besonnener Reflexion, dergleichen wir Alle, auch ohne System, bei dem Bösen voraussetzen. Denn ist nicht das Böse ein solches, das bei besserer Ueberlegung wird bereuet werden?

Otto. Also von der Reue wollen Sie nicht ablassen! Ist mir aber jemals ein Wort von Spinoza klar gewesen, so war es dies, dass die Reue nur eine thörichte Schwäche sei.

Lothar. So lange Sie überall nur Natur, und *gute* Natur, aber gar kein Böses sehen wollten, mussten Sie die Reue verachten. Aber die Reue ist nothwendige Folge und Heilung des Bösen; so dass, wenn dieses zugelassen wird, auch jene sich unfehlbar einstellt. Und was denken Sie denn von dem Christenthum? Sie werden doch nicht verkennen, dass die ganze Versöhnungslehre nur unter Voraussetzung einer gerechten Reue kann gefasst werden.

Otto. Auch gehörte ich während der ganzen Zeit, da ich dem Spinoza anhing, nicht zu den besonders gläubigen Christen.

Lothar. Da waren Sie denn wenigstens consequent; und um so leichter wird es Ihnen jetzt klar sein, welche Veränderung nun mit Ihren Ansichten vorgehn muss, nachdem Sie uns vorhin so stark gesagt haben, wie der Hass, und die Tyrannei, und die Feigheit, und die Lüsternheit, jedes unmittelbar als ein Böses in die Augen falle. Sie werden einsehn, dass der Mensch, der sich solcher verkehrten Gesinnungen wegen innerlich anklagt, nothwendig auf eine Weise wird gepeinigt sein, die es ihm unmöglich macht, sich der Natur und der Gesellschaft guter Menschen, vollends aber ihrer religiösen Gemeinschaft, mit freiem Herzen anzuschliessen. Er bedarf alsdann einer Entsündigung; und man muss ihm Muth machen, damit er es wage, sich unter Bedingung einer redlichen Sinnesänderung wiederum als einen Genossen des Reiches Gottes zu denken.

Karl. Sollte ich wirklich bei einer Revision der kantischen Lehre in irgend einem Puncte meine Ansicht verändert finden, so würde ich allerdings darauf gefasst sein müssen, dass auch in meiner Vorstellung vom Christenthum etwas zu verrücken wäre.

Lothar. An dem radicalen Bösen werden Sie nur ein Hinderniss verlieren, Ihre Philosophie mit dem Christenthum in Einklang zu denken. So gut es gemeint ist, wenn Kant gegen den Trost: *Ende gut, Alles gut*, protestirend, auch das Leben *vor* der Sinnesänderung bei der Hoffnung auf künftige Seligkeit mit in Anschlag bringt; und so consequent er hierin verfährt, da die intelligible That der Freiheit sich gegen alle Perioden unseres Erdenlebens gleich verhält, und durch frühere Handlungen nicht minder bezeichnet wird, als durch spätere: so folgt denn doch aus dem Allen ganz unleugbar, dass es thöricht sei, sich für die *zeitlose* That der Freiheit eine zukünftige *Zeit* der Entsündigung, und hiemit der Sündenvergebung zu

denken. Nun ist es aber wirklich die Meinung des Christenthums, dass die Schulden sollen getilgt, und die Seelen gereinigt, die Strafen aber erlassen werden. Diesen Gedanken werden Sie von Zeitverhältnissen niemals befreien können. Unsere Kirche setzt mit dem gemeinen Verstande zugleich voraus, dass das Böse irgend einmal entstanden sei, und irgend einmal aufhören könne, ja aufhören werde, wenn nur die Menschen sich die göttlichen Veranstaltungen gehörig zu Nutze machen. Und ich verhehle Ihnen nicht, dass, obgleich ich mit dem zeitlosen Sein nicht gänzlich unbekannt zu sein glaube, ich dennoch, wenn in Beziehung auf das menschliche Gemüth vom Guten und Bösen die Rede ist, die Zeitbedingungen zu verschmähen weder nöthig, noch heilsam, noch überall nur möglich finde.

Karl. Rücken Sie nur ein wenig weiter heraus! Lassen Sie nun Ihre Meinung über das Böse besichtigen, damit wir uns daran allenfalls Schadens erholen können.

Lothar. Sie wollen meine Vorstellungsart kennen lernen? Aber ich muss bitten zu bedenken, dass in keinem System das Böse gleich vorn an der Schwelle gefunden wird. Mit Ihnen konnte ich auf Ihre Ansichten eingehn, weil Spinoza, Kant und Fichte uns Allen bekannt sind. Allein wenn ich selbst etwas aufstellen soll, wo wollen Sie, dass ich anfange, und wie lange wollen Sie mir zuhören?

Otto. Nur keine Ausflüchte! Sie haben uns Alle mehr oder weniger irre gemacht. —

Ludwig. Wenigstens hat es uns auf einen Augenblick an der rechten Antwort gefehlt; und es wäre wohl billig, dass nun auch Sie einer solchen kleinen Verlegenheit sich aussetzten. Nur darf ich meiner Frau nicht die grössere Verlegenheit zuziehn, uns mit kalten Schüsseln zu bewirthen. Man wird uns bald zu Tische rufen.

Lothar. Ganz in der Kürze also wollen Sie wissen, was selbst in der längsten Ausführlichkeit noch sehr mangelhaft bleiben würde. So muss ich mir denn helfen wie ich kann! Ich muss mir einbilden, meine eignen Gedanken seien aus allerlei fremden Vorstellungen zusammengeflossen; es sei darin ein Quentchen Spinoza, ein Loth Fichte, und ein Loth Kant enthalten. Von diesem Kunstgriff verspreche ich mir die beste Wirkung; denn Sie, meine Herren, werden mich nicht bloss verstehen, sondern auch sämmtlich mit mir zufrieden sein.

Otto. *Der* Spott wird Ihnen theuer zu stehn kommen! Keiner von uns wird das abscheuliche Gemenge, was Sie ankündigen, sich gefallen lassen. Jeder von uns nimmt das Seinige zurück, und Sie behalten nichts, als den Schaum aus der gährenden Mischung.

Karl. Nur nicht so ernsthaft! Wir können nun einmal in diesem Augenblick keine gründliche Abhandlung verlangen; also müssen wir die Einkleidung nehmen wie sie gegeben wird.

Ludwig. Aber wird nicht jeder von uns zuviel von dem Seinigen hinzudenken, und wird nicht dadurch vielleicht ein Gemenge aus unvereinbaren Gedanken entstehn, das ursprünglich nicht vorhanden war?

Lothar. Eben diese Bemerkung war es, die ich zu veranlassen wünschte. Sie werden nun schon verhüten, dass nicht auf solchem Wege ein Missverständniss einschleiche. Zuerst aber lassen Sie uns jene Unterscheidung zurückrufen zwischen den Anfangspuncten des Lobes und Tadels, und denen des Seins und Geschehens. Sie erlauben mir doch, diese zum Grunde zu legen?

Karl. Fahren Sie nur fort!

Lothar. Gutes und Böses sind demnach nicht Begriffe der *Erkenntniss*, sondern der *Beurtheilung;* nicht Prädicate des Seienden, sofern es ist, sondern Bezeichnungen der Art und Weise, wie ein möglicher oder wirklicher Gegenstand von einem gegenüberstehenden Zuschauer aufgefasst wird. Bemerken Sie wohl; der *Gegenstand* braucht kein wirklicher, nicht einmal ein realmöglicher zu sein; statt seiner genügt ein blosser Gedanke; aber der *Zuschauer* muss existiren, sonst käme kein Urtheil zum Vorschein. Wer hingegen uns von der wahren Natur und Beschaffenheit eines wirklichen Dinges unterrichten will, der muss die Worte *gut* und *böse* in seiner Beschreibung ganz vermeiden, damit er nicht die Betrachtungen des Zuschauers in das angeschaute Ding selbst hineintrage.

Ludwig. Aber wie nun, wenn der Gegenstand der Beschreibung ein Vernunftwesen ist? Ein solches ist sein eigner Zuschauer, denn er hat Selbstbewusstsein. Daher findet es sich selbst gut oder böse; gehört denn nun das nicht zu seiner Natur, dass es sich also beurtheile?

Lothar. Ohne Zweifel; nur liegt auch in einem solchen Wesen, welches Object und Subject zugleich ist, das Gute und

Böse nicht zuerst in dem Objectiven; sondern die Beurtheilung erzeugt sich in dem Subjectiven, welches nun die Stellen in dem Objectiven, worauf das Urtheil traf, mit den Namen des Guten und Bösen belegt; die sie denn auch, in Rücksicht auf das unvermeidliche Urtheil, immerhin behalten mögen.

Karl. Fahren Sie fort, damit wir eine weitere Umsicht gewinnen.

Lothar. Noch muss ich erinnern an jene Mehrheit von Anfangspuncten des Lobes und Tadels, von denen wir vorhin schon sprachen.

Ludwig. Sie meinen das Unrecht, und die Unbilligkeit, und den Hass sammt seinen Gefährten, dem Neide und der Schadenfreude; desgleichen die Feigheit und Lüsternheit, die ich wohl mit der Trägheit zusammenstellen möchte; endlich das Handeln wider besseres Wissen, oder was Kant das Böse mit Bewusstsein nennt.

Karl. Das Letztere allein möchte ich für das eigentliche Böse erkennen. Jenes Andere kann böse werden, wenn Bewusstsein hinzukommt.

Otto. Und ich möchte vielmehr den Hass als das Nächste ansehn, was uns bei dem Worte *Böses* einfällt.

Lothar In der That nennen wir denjenigen vorzugsweise *gut*, der *gütig* oder *wohlwollend* ist; und eben so macht auch der Hass den Grundzug des Bösen. Eine andere Bedeutung aber bekommt dieser Ausdruck, wenn wir eine bessere Einsicht, die nicht befolgt wird, hinzudenken; und nun tritt die ganze zuvor erwähnte Mannigfaltigkeit herein. Denn es ist nun einerlei, ob die Einsicht ein Recht, oder eine billige Vergeltung, oder eine übelwollende Gesinnung, die man ersticken soll, oder irgend welche Proben von Muth, Geduld, Standhaftigkeit, wozu wir aufgefordert sind, oder endlich die nöthige Vesthaltung gewisser Maximen betrifft, denen unverbrüchliche Treue gebührt. In allen diesen Fällen, die noch mancherlei Modificationen annehmen können, soll die Einsicht befolgt werden; ihr aber zu widerstreben, ist böse.

Karl. Das lässt sich nicht leugnen. Aber noch immer verweilen Sie bei einer blossen Erörterung des Begriffs vom Bösen; und das berührt gar nicht den eigentlichen Gegenstand unseres Gesprächs. Den Grund und das innere Wesen dessen, was in dem Object der Beurtheilung dergestalt vor-

handen ist, dass der Zuschauer es unvermeidlich tadelt, und zwar *unmittelbar* tadelt, ohne vorgängige Schlüsse aus anderen Principien: — dieses haben Sie uns nachzuweisen.

Lothar. Ein wesentliches Böse, dass den Grundzug der Natur irgend eines Dinges ausmache, kann und will ich Ihnen nicht nachweisen, weil ich dergleichen durchaus nicht anerkenne.

Otto. Also ein solches nur wollen Sie einräumen, das nicht im Sein, sondern im Geschehen seinen Sitz habe.

Lothar. Auch dies muss noch beschränkt werden. Das ursprüngliche Geschehen ist viel zu einfach, um böse sein zu können. Erst indem ein mannigfaltiges Geschehen zusammentrifft, kann vom Bösen die Rede sein.

Otto. Und ein solches Zusammentreffen, wo ereignet es sich?

Lothar. Ohne Zweifel in den Seelen der Menschen, und anderer, ähnlicher Vernunftwesen. In diesen muss erst aus Vorstellungen sich Begierde erzeugen, und die Begierde muss in irgend welche Missverhältnisse gerathen, wenn ein böser Keim entstehen soll.

Karl Also auch den Keim lassen Sie *entstehen*, und zwar aus Begierden, die an sich nicht einmal *den Keim enthalten*, sondern erst in Missverhältnisse *gerathen* müssen, wohinein sie auch wohl hätten *nicht* gerathen können! Das heisst in Wahrheit das Böse als recht zufällig und vergänglich beschreiben! Mich dünkt das etwas leichtsinnig.

Otto. Und mich sehr erfreulich! Wollten *Sie* denn gern das Böse recht vesthalten, und es wohl gar von Ewigkeit zu Ewigkeit sich erstrecken lassen, oder, was eben soviel heisst, es in die intelligible Welt hinein verlegen?

Ludwig. Wenn wir den intelligibeln Ursprung des Bösen aufgeben: so werden wir uns vielleicht desto eher darüber einigen, dass es von gewissen Standpuncten der Reflexion abhängig ist. Ich gestehe, dass ich jene Verdunkelung und Erhellung unseres Geistes, worauf das Schwanken des Menschen zwischen dem Guten und Bösen so offenbar hinweist, von Zeitbestimmungen unabhängig zu denken zwar versucht habe, aber niemals recht damit zu Stande gekommen bin.

Lothar. Sie alle drei muss ich bitten, mich nicht misszuverstehn. Was die Zufälligkeit des Bösen anlangt: so nehme ich sie allerdings in dem Sinne an, worin überhaupt vom Zufall die Rede sein kann. Auch in einer vesten und gesetzmässigen

Natur giebt es ein Zusammentreffen, das für ein jedes der Zusammentreffenden zufällig ist, und das wir dennoch in formaler Hinsicht als vollständig bestimmt ansehn müssen. In Rücksicht der Vergänglichkeit des Bösen aber wünschte ich eine ausgedehntere Ueberzeugung zu besitzen, als deren ich mich rühmen kann. Auch das zufällig Entstandene bleibt so lange, bis es von mächtigern gegenwirkenden Kräften vernichtet wird. Schon neulich erinnerte ich Sie, lieber Otto, an die Miasmen der ansteckenden Krankheiten, die wohl schwerlich so alt sein können als der Mensch, die ihm aber jetzt, nachdem sie einmal da sind, sehr hartnäckig ankleben. Dass Sie nicht darauf dringen wollen, das Böse aus der intelligiblen Welt herzuholen, ist recht gut in dem Sinne, wie Sie das Wort nehmen; aber schliessen Sie nur ja nicht daraus, dass nun das Böse selbst zur Erscheinung gehöre! Die ganze Disjunction zwischen der intelligiblen und der Erscheinungswelt ist in meinen Augen äusserst mangelhaft; sie lässt gerade das Wichtigste aus, nämlich die innern Zustände der einfachen Wesen, die zwar in gewissen Zeitpuncten entstanden, dennoch aber selbst gar nicht zeitlich, sondern beharrlich, und nur bloss einer gegenseitigen Hemmung zugänglich sind, wenn nämlich ihrer mehrere und entgegengesetzte in einem und demselben Wesen zusammentreffen. Hier nun ist eben das Reich des Guten und Bösen; während die einfachen Wesen selbst, oder das eigentliche Seiende, uns eben so gleichgültig als unbekannt sind. Es verhält sich mit dem Guten und Bösen wie mit den Metallen, den edeln sammt den unedlen; sie finden sich eben so wenig in den Urgebirgen als in der Dammerde. — Zuletzt muss ich noch auf Ihre Voraussetzung, das Böse hafte an gewissen niederen Reflexionspuncten, etwas erwiedern. Schon zuvor sprachen wir von der Mannigfaltigkeit dessen, was der Gattungsname *Böses*, unter sich begreift. Sie werden nun wohl den Gedanken natürlich finden, dass nicht alles Böse und Gute der nämlichen Reflexionsstufe angehöre. Der Hass zum Beispiel und die Feigheit, sammt ihren Gegentheilen, der Zuneigung und dem Muthe, gehören zu den erstgebornen Kindern des Gefühls; daher so manche Moralisten, und namentlich alle, die auf dem Gegensatze zwischen Natur und Freiheit fussen, sich ganz eigentlich Mühe geben, um in diesen Anfangspuncten der menschlichen Entwickelung das Sittliche zu *verkennen*.

Verhältnisse des Rechts und der Billigkeit aufzufassen, erfordert dagegen schon Umsicht, und ein Heraustreten aus dem natürlichen Egoismus, dem individuellen Gefühl von Wohl und Wehe; und hier, wenn irgendwo, hat Fichte Recht, dass bei träger Reflexion der Mensch in dem Bösen, nämlich in dem Unrecht und der Unbilligkeit, befangen bleibt; während eine Erhebung des Geistes nur auf eine nächst höhere Stufe in ihm der Anfang des Guten sein würde. Daher hängt die Rechtlichkeit zum Theil mit der Civilisirung zusammen. Endlich die Ausbildung der Grundsätze, und die Wachsamkeit, um sich nicht davon zu entfernen, — jene fichtesche Selbstständigkeit, und die kantische allgemeine Gesetzmässigkeit der Maximen, — dies erfordert nicht bloss eine höhere, sondern auch eine hellere Reflexion, als das Vorhergenannte; und das Böse, nämlich die Untreue gegen sich selbst, entsteht hier nicht etwan in dem gänzlichen Erlöschen des Bewusstseins gefasster Vorsätze, sondern es hat seinen Sitz in einer theilweisen Verdunkelung gewisser Maximen, die man sich immer noch vorhält, während man ihnen zuwider beschliesst und handelt.

Karl. Während Sie redeten, ist es mir seltsam ergangen. Zuerst hatte ich Lust, Ihnen zu widersprechen; denn was die Miasmen der ansteckenden Krankheiten anlangt, mit deren zufälligem Ursprunge Sie das Böse verglichen, so würde ich das Gleichniss lieber umkehren. Es fragt sich noch, ob nicht etwa in der organischen Natur ein Analogon des radicalen Bösen in der geistigen statt findet; ich meine, ob nicht eine Art von intelligibler Verkehrtheit, auf zeitlose Weise, gerade so den Grund der Krankheiten ausmacht, wie die zeitlose böse Wahl hinter den Phänomenen der bösartigen menschlichen Gesinnungen und Handlungen verborgen liegt. Doch das mag dahingestellt sein! Da Sie aber nun von einem Mitteldinge, oder einer Mittelwelt zwischen der intelligiblen und der sinnlichen, sprachen: da ging mir das Licht gänzlich aus, und mir war, als umfinge mich eine dichte, schwarze Wolke;

Lothar. — die allerdings dicht genug ist, um dem menschlichen Auge wie ein solider Körper zu erscheinen; und schwarz genug, um ihm die Sonne zu verdunkeln; endlich wirksam genug, um als Werkstätte des Blitzes und Donners sowohl Schrecken als Wohlthaten zu verbreiten.

Karl. Hören Sie mich doch bis zu Ende! Die Wolke hat

sich ja längst aufgelöst, und der Himmel ist wieder ganz heiter. Denn als Sie nun ferner, sich an meinen Bruder wendend, das Böse auf allerlei Reflexionspuncte vertheilten: da senkte sich der Nebel ganz sanft auf die platte Erde nieder. Ich merkte nun, dass Ihre Mittelwelt, die Werkstätte des Bösen und des Guten, aus wohlbekannten psychologischen Materialien besteht; und so etwas pflegen wir Andern, — ich meine, wir Schüler Kant's, — zu den innern Erscheinungen zu rechnen, die eben so weit von den Noumenen entfernt sind, als die Phänomene des äussern Sinnes. Da ich nun wohl weiss, dass Sie den wahren Grund des Guten und Bösen, die Freiheit, nicht anerkennen, und folglich auch die intelligible Natur dieses Grundes nicht einsehn können: so hatte ich längst erwartet, dass Sie sich, mit einiger Veränderung der Worte, der Erscheinungswelt anvertrauen, und das majestätische Pflichtgebot in ein psychologisches Spiel würden herabziehn wollen. Und es begiebt sich denn auch wirklich, dass Sie auf blosse Affecten, wie Liebe und Hass, eben so viel Gewicht legen, als auf Recht und Unrecht; dass Sie überdies das Recht an die Civilisirung, und die Uebertretung einmal angenommener Grundsätze an eine Verdunkelung gewisser Vorstellungen anknüpfen. Sehn Sie nun, wie Ihnen das Uebersinnliche irdisch und zeitlich geworden ist! *Ihren* Augen verbirgt in der That die Sonne sich hinter *Ihrer* Wolke. Darum aber hat sich zwischen der intelligiblen und der Sinnenwelt nichts in die Mitte geschoben, auch sind diese Welten, die eine des Glaubens, und die andre des Wissens, noch immer durch eine unendliche Kluft geschieden, und einander nicht um einen Zoll breit näher gekommen.

Ludwig. Lieber Bruder! Du führst da eine so siegreiche Sprache, dass ich an deinem Siege fast zweifeln möchte. Mir ist es überdies sehr klar, dass auf einer Verdunkelung oder Erhellung gewisser Vorstellungen, wodurch gleichsam der geistige Horizont bestimmt wird, bei unseren Entschliessungen und Handlungen das Meiste ankommt; und es dünkt mich ein schlimmes Zeichen für deine Ansicht, dass du hierauf so wenig Rücksicht nimmst und nehmen kannst. Du hast immer nur deine einförmige Freiheit; damit lernen wir aber nichts von den höchst verschiedenartigen Zuständen unserer moralischen Gesinnungen begreifen, die sich denn doch nicht wegleugnen lassen. Wirklich kommst du mir manchmal vor, wie ein Säu-

lenbewohner, der sich immer nur um seine Axe drehen, aber niemals mit uns Andern auf den Wegen und Steigen, die doch offen vor uns liegen, umhergehn will.

Otto. Mir nun vollends mögen Sie die Versicherung von einer unendlichen Kluft, die zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt bevestigt sein soll, noch tausendmal wiederholen: darum rücken diese beiden Welten, die ganz nothwendig zusammengehören, nicht um einen Zollbreit auseinander. Spinoza mag in den nähern Bestimmungen seines Systems Recht oder Unrecht haben: so viel wenigstens sehn wir Alle, dass eine Sinnenwelt für sich allein sich gar nicht denken lässt; und dass, wer diese so unmittelbar wie sie erscheint, für real hält, noch gar nicht angefangen haben muss zu philosophiren. Was kann denn nun die intelligible Welt anders sein, — für uns nämlich, und in Beziehung auf unsere Erkenntniss, — als eine Ergänzung, die wir zu der sinnlichen hinzufügen? Und nachdem ich mir nicht mehr verhehle, wie tumultuarisch Spinoza verfährt, indem er die sinnlichen Dinge in das Meer des Unendlichen gleichsam hineinwirft: wünsche ich allerdings zu erfahren, welche Vermittelung zwischen jenen und diesem stattfinde; mit einer Kluft zwischen Wissen und Glauben aber, die allen begreiflichen Zusammenhang aufhebt, ist mir nichts gedient.

Lothar. Meine lieben Freunde! Lassen Sie uns vor allen Dingen guter Laune bleiben. Von mir kann ich Ihnen das so lange versprechen, als Jedermann entweder consequent bei seinem System bleibt, oder aber mit vesten Schritten, und wohlwissend was er thut, sich um eben so viel von seiner vorigen Meinung entfernt, als er einer andern näher rückt. Erst dann pflege ich mich unwillig abzuwenden, wenn Leute, die sich Philosophen nennen, wie berauscht umhertaumeln, und nach Allem greifen was sie sehen, unbekümmert ob sie es sich mit Recht zueignen können oder nicht. So etwas wird in unserm Kreise nicht begegnen. — Sie, lieber Karl, haben vorhin getreu dem Geiste Ihrer Schule gegen mich gesprochen, und nur ein wenig zu schnell geglaubt, mich zu verstehen. Das psychologische Spiel, in welches ich das Gute und Böse soll herabgezogen haben, ist allerdings kein solches Spiel, dergleichen die transscendentale Freiheit treiben würde, wenn sie aus der übersinnlichen Welt, worin sie wohnen — und *bleiben* sollte, hervorträte, um im Laufe des menschlichen Lebens allerlei

wechselnde sittliche Gemüthszustände *bewirken zu helfen.* Das nämliche psychologische Spiel ist aber darum auch noch lange kein *blosses* Spiel von Erscheinungen. Damit ich mich deutlicher mache, erlauben Sie mir die Frage: rechnen Sie nicht den Mond und die Sonne zur Erscheinungswelt?

Karl. Ohne Bedenken.

Lothar. Und dennoch ist dessen, was uns davon erscheint, äusserst wenig im Vergleich mit dem, was uns verborgen bleibt.

Karl. Das Letztere liegt in einer möglichen Erfahrung, die wir machen könnten.

Lothar. *Wir* doch wohl nicht! Wir müssten ja aufhören Menschen zu sein, um auf dem Monde und der Sonne leben und Erfahrungen einsammeln zu können.

Karl. Aber man denkt sich anders organisirte, menschenähnliche Wesen, für die eine Verlängerung unserer Erfahrung bereit liege.

Lothar. Sie mögen wohl überlegen, was Sie thun, indem Sie menschliche Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, bei Ihren kantischen Grundsätzen auch solchen Wesen zuschreiben, die wir uns offenbar nicht als Menschen denken dürfen, da sie nicht in unsrer irdischen Atmosphäre, und nicht unter den gleichen Bedingungen der Schwere und der Wärme leben sollen. Es ist sehr zu fürchten, dass Wesen, die nicht Menschen sind, schlecht dazu taugen mögen, eine menschliche Erfahrung zu verlängern; eben so schlecht als wir, um ihre Anschauungen mit unsern Augen fortzusetzen und mit unserm Verstande fortzudenken. Wenigstens in Ihrer Stelle, und nach Ihren Principien möchte ich mir eine solche Verschiebung des menschlichen Maassstabes über alle menschliche Grenzen hinaus kaum erlauben. Allein wir können das bei Seite setzen. Sagen Sie mir nur, sind Sie denn gewiss, dass der Mond und die Sonne überhaupt Einwohner, ja dass sie nur *irgend welche Zuschauer* haben, die *mehr* davon sehen könnten als wir?

Karl. Wer wird das verbürgen wollen? Aber die Möglichkeit der Erfahrung bleibt ja doch immer!

Lothar. Reden wir denn von einem *möglichen* Mond und einer *möglichen* Sonne? Oder schreiben wir diesen Weltkörpern *Wirklichkeit* zu? In diesem Puncte, hoffe ich, sind wir einig.

Karl. Ohne Zweifel; denn jene Gestirne fallen ja zum Theil

in unsere wirkliche Erfahrung; sie haben daher die Wirklichkeit der Phänomene.

Lothar. *Zum Theil,* nicht wahr? Denn die Wirklichkeit der Phänomene kann doch nicht grösser sein, als die der Erfahrung. Aber vergönnen Sie mir nun Ihnen zu sagen, wie ich von diesem Puncte aus in Ihrem Namen weiter denken möchte. Gesetzt (würde ich mir sagen), es gebe im Monde und in der Sonne keine Einwohner, auch überall Niemanden, der die menschlichen Anschauungen von beiden fortführen könnte, so würde dennoch die Wirklichkeit gewisser Materien und Beschaffenheiten des Mondes und der Sonne keinem Zweifel unterliegen. Denn man muss so etwas voraussetzen, um daran die Erfahrungen, welche unsre Fernröhre, unsere Augen, und unsere Rechnungen uns verschafft haben, anknüpfen zu können. Was ist nun diese Wirklichkeit, die keinen Zuschauer hat? Blosse Erscheinung kann man sie nicht nennen, denn eine solche muss ein *Subject* haben, *dem* sie erscheint; ein Punct, den wir überall, so oft von Erscheinungen die Rede ist, sehr sorgfältig erwägen müssen. Für eine blosse Verlängerung meiner Gedanken will ich sie auch nicht halten, denn das hiesse soviel als behaupten, Sonne und Mond seien durchaus in der Wirklichkeit weiter nichts, als das, was mir davon sichtbar wird. Ich werde also wohl müssen zu den Verstandeswesen meine Zuflucht nehmen, die den Sinnenwesen correspondiren. Das Ding an sich, oder *die* Dinge an sich, wenn es deren mehrere giebt, müssen ja doch auf irgend eine, freilich unbekannte Weise die Grundlage zu den Erscheinungen hergeben. Auf eben die Weise nun, wie sie dies mir, in meinem Erfahrungskreise, leisten, mögen sie wohl noch ein grösseres Quantum möglicher Erfahrung bereit halten, welches nur nicht genutzt wird, insofern dafür die Zuschauer fehlen. Wie manches Blümchen mag auf unserer Erde eben so ungesehen verblühen, wie die weiten Gefilde des Mondes unbearbeitet und unbereiset da liegen! Demnach gehört alle solche mögliche Erfahrung, die Niemand wirklich erfährt, dennoch in das Gebiet der Wirklichkeiten, nämlich in wiefern sie zubereitet ist von dem Dinge an sich. Sind Sie damit zufrieden?

Ludwig. Ich hoffe, mein Bruder wird sehr damit zufrieden sein, da er sich das Ding an sich nun einmal nicht will nehmen lassen.

Karl. Aber sagen Sie nur, was wollen Sie mit dem Allen? Was hilft uns eine Reise in die Sonne, indem wir vom Guten und Bösen reden?

Lothar. Ihr Bruder hat Ihnen vorhin eine gewisse Unbeweglichkeit zur Last gelegt, die ich, zwar nicht Ihrer Person, aber desto mehr Ihrer Schule, ebenfalls zuschreiben möchte. Eine Reise in die Sonne, denke ich, möchte ein gutes Mittel gegen jede Art von Starrsucht sein.

Karl. Der Scherz soll mich nicht böse machen; aber erklären Sie sich nur über die Anwendungen auf unsern Gegenstand, die Sie im Sinne haben.

Lothar. Sogleich. Sprachen wir nicht von den psychologischen Erscheinungen?

Karl. Diese schienen Sie zu vergleichen mit unserer Erfahrungskenntniss von Sonne und Mond.

Lothar. Beliebt es Ihnen nun, die Vergleichung fortzusetzen, so werden die unbekannten Tiefen des Mondes und der Sonne in Parallele treten mit dem eben so geheimnissvollen Innern unseres eignen Geistes.

Karl. Also hätten wir auch hier eine Verlängerung wirklicher Erfahrung durch eine mögliche.

Lothar. Keinesweges durch eine mögliche, sondern durch eine unmögliche.

Karl. Warum das?

Lothar. Weil kein endliches Vernunftwesen, wir selbst eben so wenig als irgend sonst Jemand, den Standpunct gewinnen kann, auf welchem das, was Sie mögliche Erfahrung nennen, wirklich zu erfahren gestattet wäre. Dennoch aber ereignet sich das, was in den Kreis der innern Wahrnehmung *nicht* mit eingeht, und was eben darum auch durch keinerlei Zergliederung darin kann nachgewiesen werden, wirklich in uns; denn es *wird wirklich* in dem intelligiblen Wesen, das wir unsre Seele nennen.

Karl. Als ob man Ihnen schon die Substantialität der Seele eingeräumt hätte!

Lothar. Daran liegt in diesem Augenblicke nicht viel. Irgend ein intelligibles Reales müssen Sie doch annehmen, welches zu den geistigen Erscheinungen den letzten Träger darbiete.

Karl. Das ist nicht zu bezweifeln.

Lothar. So sehn Sie denn nun endlich wohl selbst, wohin jene Mittelwelt gehöre, die Ihnen vorhin so auffallend war; und

Sie werden sich nicht mehr wundern, dass ich mich mit der kantischen Disjunction zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen nicht begnüge. Nur glauben Sie ja nicht, die Mittelwelt liege bloss in den vorstellenden Wesen; denn sie hat einen viel grössern Umfang.

Otto. Verlegten Sie nicht in diese Mittelwelt die innern Zustände aller einfachen Wesen?

Ludwig. Und suchten Sie nicht in diesen Zuständen *unter andern* auch das Gute und Böse? Vielleicht auch das, was gewisse Stoffe zu ansteckenden Krankheitsstoffen macht?

Karl. Freilich kann man das, was Sie meinen, nicht eigentlich zur Erscheinung rechnen, wenn Niemand ist, *dem* es erscheinen könnte; aber es fällt ja doch in Zeit und Raum!

Lothar. Für unser zusammenfassendes Denken gewiss.

Karl. Wie, für unser Denken? Raum und Zeit sind ja nicht die Formen des Denkens, sondern der Anschauung!

Lothar. Ueberlegen Sie doch; sprachen Sie nicht eben in diesem Augenblicke von dem, was *nicht* Erscheinung sei, weil sich Niemand finde, dem es erscheinen könnte? Was soll denn hier die Anschauung? Aber der kantische Satz verwirrt Sie, dass Raum und Zeit nichts weiter seien, als Formen der Sinnlichkeit.

Karl. Von wie Vielem soll ich mich denn noch entwöhnen, um in Ihren wunderlichen Behauptungen den Zusammenhang zu entdecken?

Otto. Ei, jetzt wird Ihnen vergolten! Besinnen Sie sich noch, dass Sie vorhin mir von meinem Spinoza nicht Eine Faser übrig lassen wollten? Nun bleibt auch keiner von Ihren kantischen Sätzen unangetastet.

Lothar. Lieber Otto! Erlauben Sie mir wohl ein freimüthiges Wort? Sie sind noch lange nicht erlöset aus Spinoza's dämonischer Gewalt; darum versparen Sie noch eine Zeitlang Ihre Vergleichung zwischen Spinoza und Kant. Soviel wird Ihnen klar sein, dass wenn Sie fortfahren wollten, Ihre frühern Meinungen gegen mich zu verfechten, Sie mit mir einen weit härteren Streit haben würden, als ich in diesem Augenblicke mit unserm Freunde. Ihr gesunder Verstand sieht jetzt das Böse; aber jenes System, welches das Ihrige war, sieht davon Nichts; wie Sie mir das neulich im Anfange unseres Gesprächs recht deutlich auseinandergesetzt haben. Hingegen die kanti-

sche Lehre kennt das Böse und das Gute zwar vielleicht nicht in den schärfsten und feinsten Zügen, doch gewiss im allgemeinen sehr gut; sie giebt ihm auch seine Stelle in der intelligiblen Welt, und es kommt nur noch darauf an, dies näher zu bestimmen. Mich beschuldigt unser Freund, es in die Sinnenwelt herabgezogen zu haben, welches in der That eine leichtsinnige und schädliche Vorstellungsart sein würde. Denn alsdann entstünde und verginge das Böse mit den Regungen desselben im Bewusstsein. Wer in diesem Augenblicke nichts Böses dächte, der hätte auch keinen geheimen Feind in seinem Innern zu fürchten. Und doch zeigt selbst die Erfahrung, wie oft die alten Schäden wieder aufbrechen, wenn nur die frühern Gelegenheiten und Reizungen zurückkehren. Eben darum soll der Mensch, auch wenn ihm die innere Wahrnehmung, und deren Analyse, nichts Unreines zeigt, dennoch wachen und beten; die Kirche aber soll ihn ermahnen und trösten. Ja wenn wir bedenken, wie vielerlei der Menschen sind, denen die Kirche sich verständlich machen muss, so werden wir aus dem Wörterbuche derselben wohl auch selbst den Satan nicht ausstreichen wollen.

Karl. Lassen wir den Satan! Für ein gelehrtes Publicum gehört er wenigstens nicht. — Ich sehe jetzt, dass Sie in dem Innern des Menschengeistes etwas Dauerndes annehmen, welches nur dem kleinsten Theile nach, und in beständigen Abwechselungen, zum Bewusstsein gelangt; ich begreife überdies, dass durch blosse *Analyse* nichts mehr im Bewusstssein kann *wiedergefunden* werden, als was darin *zuvor* ist *wahrgenommen* worden; ich sehe endlich, dass Sie in jenem Dauernden, welches Sie durch tiefere, nicht bloss analytische Forschungen aus seiner Verborgenheit glauben hervorgezogen zu haben, den eigentlichen moralischen *Charakter* suchen, dem Sie zwar eine zeitliche, allmälige Bildung zuschreiben, und folglich einen gewissen Grad von fortwährender Bildsamkeit durch neue Zusätze; aber ohne Vergänglichkeit der früheren Grundzüge, die vielmehr unter Umständen wieder hervortreten, wenn nicht dagegen gearbeitet wird. Habe ich Sie so weit richtig verstanden?

Lothar. So genau, als es ohne streng wissenschaftliche Ausführungen mochte geschehen können.

Karl. Es bleibt also auch dabei, dass Sie das Böse als etwas Psychologisches betrachten, nur muss nothwendig die

Psychologie nach Ihrer Ansicht eine Wissenschaft von höherer Art sein, als wofür wir in der kantischen Schule sie gelten zu lassen gewohnt sind. In einer blossen Zusammenstellung oder Zergliederung von Wahrnehmungen kann unmöglich dasjenige gefunden werden, was Ihnen, der Sie Gutes und Böses zu den am meisten beharrlichen Bestimmungen unserer Persönlichkeit zu rechnen scheinen, die transscendentale Freiheit, nebst der intelligiblen That derselben, ersetzen soll. Und einen Ersatz dafür müssen Sie doch haben, oder wenigstens suchen; damit nicht die menschlichen Gesinnungen und Entschliessungen sich Ihnen in vorübergehende Anwandlungen von Launen verkehren, die mit äussern Reizungen, und mit allerlei Körpergefühlen kommen und gehen würden. Ihre Psychologie muss dafür sorgen, dass dem Menschen in seinem Maass von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ein geistiges Eigenthum gesichert, dass Er selbst darin zu erkennen sei; ja dass trotz aller Causalverhältnisse, in welche Sie ihn verwickeln mögen, dennoch immer sein eigner Wille das wahre Subject für die Zurechnung bleibe, der seine Handlungen sich nicht entziehen können. Dies Alles muss Ihre Theorie mit der kantischen gemein haben; oder sie ist zuverlässig der ächten Würde des Sittlichen nicht angemessen.

Lothar. Wenn aber die Erfüllung dieser gerechten Forderungen sich mit einer praktisch brauchbaren, und zugleich gründlichen, Anweisung zur Ausbildung des Menschen durch Erziehung, durch die Kirche, und durch den Staat verbinden soll: so muss der zeitliche Verlauf des menschlichen Lebens nicht mehr als blosses Phänomen, wodurch in dem eigentlichen Kern unserer moralischen Beschaffenheit nichts geändert werden könne, dargestellt, sondern es muss anerkannt werden, dass zwischen unserm Thun und Leiden in der Zeit und unsern beharrlichen Charakterzügen eine beständige Wechselwirkung statt finde. Und hiebei sind die kantischen Lehren von der Causalität und ihrer Beschränkung auf die Sinnenwelt, zusammt dem kantischen Begriffe von der Substanz und von allen Kategorien überhaupt, gänzlich untauglich eben sowohl, als an sich falsch und verschroben. Auch wird keine Psychologie in der Welt, für sich allein, zureichen, um das Verlangte zu leisten. Sondern gerade *die* Wissenschaft, welche längst vor Kant ihrer Dunkelheit wegen verrufen, und welche durch ihn vollends umgekehrt, und, wie Manche sich einbildeten, aus-

gerottet war, — die allgemeine Metaphysik, — muss von vorn an bearbeitet werden; mit aufrichtiger Darlegung ihrer, in der Geschichte der Philosophie bald theilweise aufgedeckten, bald wieder verhüllten Schwierigkeiten; und mit strengster Zurückweisung alles dessen, was den vorgeblichen und schwärmerischen Anschauungen unserer Zeit, und den verkehrten Causalitätsbegriffen *aller* bisherigen Zeiten auch nur im mindesten ähnlich sieht.

Ludwig. Es ist zu bedauern, dass Fichte's intellectualer Anschauung, die zuerst nur das reine Selbstbewusstsein ausdrücken sollte, sich so vorschnell die spinozistische Anschauung der absoluten Substanz zugesellte. Ohne diese Einmischung hätte sich die neuere Philosophie weit eigenthümlicher, und vielleicht schneller zur Klarheit entwickeln können.

Otto. Sollen denn am Ende alle Schulden auf den Spinoza allein gehäuft werden? Zwar in Hinsicht des Selbstbewusstseins habe ich längst vermuthet, Fichte möge der Wahrheit näher stehn, als jener. Und jede Lehre wird mir willkommen sein, die mir eine veste, beharrliche, und dabei doch bildsame, Persönlichkeit im Menschen anzunehmen gestattet. Wie lebendig ich dies Bedürfniss empfinde, und wie sehr in diesem Puncte mich Spinoza abstösst, das habe ich Ihnen, Lothar, schon neulich geäussert. Aber Sie, lieber Ludwig, muss ich nur wieder an die Trägheit erinnern, die Sie eben jetzt zur Unzeit zu vergessen schienen. Ganz unabhängig von allen Systemen glaube ich zu bemerken, dass in den letzten Jahren viel zu viel über Philosophie ist gesprochen und geschrieben, hingegen viel zu wenig wirklich ist gedacht worden. Hätten die Köpfe fleissiger gearbeitet, so würde in jedem Falle eine so starke Anregung, wie das Studium des Spinoza gewährt, die Wissenschaft haben fördern müssen.

Lothar. War jemals eine andre Zeit besser? Ohne hierüber genau nachzuforschen, lassen Sie uns bedenken, welche öffentliche Leiden die beiden letzten Jahrzehende zu Boden gedrückt haben. Konnte irgend Jemand diese Periode der Schmach und des Kampfs durchleben, dem nicht die heitere Stimmung des Forschens wäre getrübt worden?

Karl. Möge in der neuen Zeit auch die Wissenschaft einen neuen Schwung nehmen! Nur bleibe das sittliche Bewusstsein wach und munter, wie Kant es geweckt hat!

Ludwig. Möchten doch auch jene kostbaren Anfänge der Erforschung unseres Selbstbewusstseins, die wir Fichte verdanken, in ihren mannigfaltigen, und so Vieles zusammen knüpfenden Beziehungen weiter verfolgt, und als Keime neuer Untersuchungen gepflegt werden!

Otto. Mir selbst wünsche ich Rückkehr zu einer heitern, wenn auch einer andern, Ansicht der Natur; deren Realität ich gegen den Idealismus zu retten hoffe, und deren Zweckmässigkeit ich mir gar gern gefallen lasse, wenn die Gesetzmässigkeit dabei ungestört bleibt.

Lothar. Zu den so grossen und so schönen Wünschen wage ich keine neuen mehr hinzuzufügen. Wenn aber jene drei insgesammt erfüllt würden: hätten wir dann nicht eine gewisse Eintracht zwischen Spinoza, Kant und Fichte?

Ludwig. Lassen Sie uns das glauben, ohne weiter zu prüfen. Denn es ist die höchste Zeit, dass ich Sie in jenes Zimmer hinüberführe. Und verrathen Sie nur ja nicht den eigentlichen Gegenstand unseres Gesprächs! Denn es wartet unserer dort ein weiblicher Cirkel, der gar keine bösen Geister einlassen wird.

IV.

ÜBER DIE GUTE SACHE.

GEGEN HERRN PROFESSOR STEFFENS.

1819

IM MONAT MAI

Freiheit der mündlichen und schriftlichen Mittheilung ist das entschiedenste Bedürfniss der öffentlichen Lehrer und Schriftsteller. Daher müssen sie alles anwenden, um sich ein so kostbares Gut zu erhalten; und nicht minder sollten sie alles verhüten, was ohne Noth bei den Regierungen hierüber Bedenklichkeiten aufregen kann.

Nun sind aber die Gegenstände, worüber am meisten und am lebhaftesten öffentlich gesprochen, geschrieben, gestritten wird, gerade von der höchsten Wichtigkeit für den Staat und die Kirche. Beide würden unaufhörliche Erschütterungen leiden, wenn jede in Umlauf gesetzte Meinung ernstliche Folgen hätte. Soll die Rede frei sein, so müssen die meisten Worte verhallen; der Staat rechnet darauf, dass sie verhallen werden. Die Schriftsteller wissen dies, und dürfen sich darüber nicht wundern. *„In der Mitte aller Irrthümer wird allein das Wahre „sich halten; denn wider einander streitend, vernichten die Irr„thümer sich selbst;“* — das ist die Voraussetzung, wovon der Staat und die Schriftsteller gemeinschaftlich ausgehen, wenn jener bewilligt, was diese verlangen.

Also: wo Irrthum ist, da muss auch ein Widerstreit der Irrthümer sein. Dies ist das Mindeste; besser wäre: Widerlegung des Irrthums; das Beste: Irrthum besiegt durch Wahrheit. Beides kann jedoch vorläufig entbehrt werden, wenn bloss von der Freiheit des literarischen Verkehrs die Rede ist.

Bekanntlich hat kürzlich eine Schrift von *Stourdza* allerlei Besorgnisse erregt; deren ich zwar mich zu erwehren suche, die mich aber doch erinnern, dass es wohlgethan sei, zu widersprechen, wenn Irrthum verkündigt wird; und dass zuweilen der Staat von den angestellten öffentlichen Lehrern das Reden erwartet, damit Er schweigen könne.

Mit solchen Betrachtungen war ich beschäftigt, als mir ein Büchlein des Herrn Professor *Steffens* gebracht wurde, betitelt: *die gute Sache.* Darin fand ich einige Sätze der sogenannten

Naturphilosophie, die zugleich Staatslehre sein will; die Sätze sind im Wesentlichen nicht neu; und vielmals schon habe ich dergleichen stillschweigend an mir vorübergehen lassen; mein Inneres konnten diese Irrthümer nicht bewegen, und meinen äusseren Verhältnissen glaubte ich Genüge zu leisten, indem ich die Quellen jener Naturphilosophie bezeichnete, und ihren Wassern einen andern Lauf anwies. Dies ist in meinen frühern Schriften geschehen, und wird in meinen späteren fortgesetzt werden.

Allein Herr Professor Steffens erlässt auf dem Titelblatte eine „Aufforderung, zu sagen, was die gute Sache sei, an Alle, die es zu wissen meinen." Und allerdings glaube ich davon eben so viel zu wissen, als der Auffordernde. Er spricht sich ferner also aus:

„Der Redlichmeinende mag uns ohne Schonung angreifen. „Der Uebelwollende mag alle Waffen brauchen; Gründe, Witz, „ja Beschuldigungen, Verdrehungen und Verläumdungen. „Meinem Verleger habe ich aufgetragen, alles, was gegen mich „erscheint, sorgfältig zu sammeln. Ich werde auf alles achten, „wo ich mich besiegt fühle, es redlich bekennen, was ich ab- „zuwehren vermag, nach Kräften abwehren, ja wenn unter einer „Masse von Anfällen, Verdrehungen und Verläumdungen sich „irgend etwas einem Grunde Aehnliches verbergen sollte, dieses, „als stünde es in dem besonnensten und gründlichsten Aufsatze, „ruhig herausheben."

Nun bekenne ich, eine so vollständige Aufforderung noch niemals gelesen zu haben. Derjenige muss, wahrlich! viel Muth besitzen, er muss seiner eigenen Ruhe, Besonnenheit und Gründlichkeit sehr zuversichtlich vertrauen, der einen solchen Aufruf in alle vier Winde hinauszusenden wagt! So urtheile nicht ich allein, sondern ohne Zweifel auch das Publicum; und weil der Muth eine glänzende Tugend ist, die stets das Vorurtheil für sich hat, so kann man denken, wie viel Herr Steffens schon hiedurch in der öffentlichen Meinung wird gewonnen haben!

Indessen wird es ihm an Gegnern nicht fehlen; und wenn es bloss darauf ankommt, dass widersprochen werde, gleichviel wie, so braucht meine Feder sich nicht zu bemühen. Denn Herr Steffens ist mit den Turnfreunden beschäftigt; vielleicht auch mit andern Freunden und Bekannten. Sein Titelblatt re-

det von „*Begegnissen des Verfassers in Berlin*;" die jedoch, nach der Vorrede zu urtheilen, auf unangenehme Berührungen unter Privatpersonen beschränkt waren. Da ich nun nicht die Ehre habe, zu den Freunden und Bekannten des Herrn Professor Steffens zu gehören, so sollte ich mich wohl hüten, mich in ein Gespräch einzumengen, was diese öffentlich mit einander zu führen etwa für gut halten mögen: — allein gerade umgekehrt, dieser Umstand enthält den eigentlichen Antrieb, weshalb ich dem Herrn Steffens entgegentrete.

In einem Kreise von Bekannten wird zwar oft lebhaft gestritten, allein stets aus gewissen zugestandenen Vordersätzen, die in diesem Kreise für unstreitige Wahrheiten gelten; für Symbole, auf welche zu schwören man bereit sein muss, um in dieser Gesellschaft geduldet zu werden, oder mindestens für die Zeichen des guten Tons und der Erhebung zur Höhe der Zeit. Alle Streitigkeiten in dem Kreise sind Bestätigungen der Vordersätze, die in demselben einmal für ausgemacht gelten. Wenn nun fremde Zuhörer eingelassen werden: so lernen auch sie gar bald den Unterschied zwischen dem Streitigen und dem Unbestrittenen; sie prägen sich das Letztere um desto tiefer ein, je länger das Schauspiel dauert, und je feuriger die Reden und Gegenreden gewechselt werden.

Die Scene des Schauspiels ist nun vollends diesmal in Berlin, in der Hauptstadt, — ein Umstand, der wohl allein zu erklären vermag, wie Herr Professor Steffens dazu kommt, den ihm zugestossenen Begegnissen eine öffentliche Wichtigkeit beizulegen. Es scheint in der That dabei vorausgesetzt, Berlin sei für Deutschland, was Paris für Frankreich.

Hieran glaube ich bis jetzt nicht; und eben so wenig räume ich die fichteschen und schellingschen Principien ein, aus denen, allem Vermuthen nach, wird disputirt werden. Was jener Kreis für unstreitig, für ausgemacht halte, das interessirt mich, die Wahrheit zu sagen, in Rücksicht der feinern Bestimmungen sehr wenig; aber eine Reihe von Erfahrungen, gesammelt seit den frühesten Verkündigungen der fichteschen und schellingschen Lehre, hat mich überzeugt, dass gerade darum die philosophischen Streitigkeiten immer weiter von der Wahrheit abführen, weil eingeräumt wurde, was man hätte läugnen sollen. Namentlich die schellingsche Schule hat den Platz, den sie einnimmt, nicht ihrer Stärke, sondern der Schwäche

ihrer Gegner zu danken. Darum will ich diesmal widersprechen, weil ich mit grösster Wahrscheinlichkeit voraussehe, dass die streitenden Parteien den Irrthum nicht aufdecken, sondern gemeinschaftlich bevestigen werden.

Weil man indessen jedesmal dem Gegner, dem man sich stellt, eben hiedurch eine Ehrenbezeugung darbringt: so muss ich in dieser Hinsicht noch Einiges hinzusetzen.

Einem Buche, worin ich gar nichts Wahres fände, würde ich gar Nichts entgegenstellen. Herr Professor Steffens ist nicht bloss Naturphilosoph, sondern ein geachteter und wohlgesinnter Mann; hievon zeugen auch mehrere Stellen seiner oben genannten Schrift, welchen ausdrücklich beizustimmen ich nicht unterlassen werde.

Auf der andern Seite aber muss ich bemerken, dass Herr St. noch lange nicht berechtigt ist, einen fortgesetzten wissenschaftlichen Schriftwechsel von mir zu erwarten. Er hat freilich versprochen, auf Alles, was einem Grunde ähnlich sähe, zu achten; ja es ruhig herauszuheben, selbst wenn es unter allerlei Verkehrtheiten begraben läge. Meinerseits hingegen verspreche ich gar Nichts. *Vielmehr erkläre ich, dass mir an einem Siege über Herrn Professor Steffens nichts gelegen ist;* ja dass ich mich darum selbst dann nicht bemühen würde, wenn ich auch unter den Zeitgenossen irgend welche Kampfrichter sähe, die ich für competent gelten lassen könnte. Damit diese Erklärung mir jedoch nicht schlimmer gedeutet werde, als sie gemeint ist, werde ich mich weiter auslassen müssen.

Um die Zeit, da Schelling sein System des transscendentalen Idealismus schrieb, waren mehrere Andre, — unter ihnen, um nur zwei zu nennen, Herr Professor *Fries*, und ich, — jeder unabhängig vom Andern, beschäftigt, die scharfsinnigen, jedoch irrigen Lehren Fichte's, welche Schelling sublimirte und überbot, zu widerlegen, und neuen Untersuchungen Platz zu schaffen. Wer unter uns nun den weitesten Weg zurückgelegt habe, wessen Forschungen die neuesten, tiefsten und reifsten seien, davon darf hier nicht die Frage sein; denn die Wettkämpfer haben keine Stimme unter den Richtern. Herr Professor Fries aber hat wenigstens ein bedeutendes literarisches Publicum erlangt; und schon deshalb kann ihn die schelling'sche Schule nicht ignoriren. Was mich betrifft, so mögen immermeine kurzen Lehrbücher in dem engen Kreise meiner Zu-

hörer geblieben sein; der grösste Theil meiner Untersuchungen ist ohne Zweifel dem grössern Publicum, das sich aus schwer zu verstehenden Lehrbüchern nicht gern unterrichtet, sondern gewöhnt und sogar *verwöhnt* ist, sich von den Schriftstellern Alles wiederholt und in erneuerten, bequemern, zierlichern Darstellungen vortragen zu lassen, — noch so gut als völlig unbekannt. Wenn aber einer von den Wettkämpfern sich die Miene giebt, als wäre Er allein vorhanden, so ist dies eine Beleidigung für die andern; und wenn er eine Partei findet, die seinen Uebermuth unterstützt, so muss billiger Weise jeder Einzelne von dieser Partei darauf gefasst sein, dass ihm die Zeichen der Geringschätzung vorgehalten werden, deren die Partei und der Einzelne, der zu ihr gehört, sich schuldig gemacht haben.

Nun ist es eine bekannte Sache, und schon sonst mehrmals gerügt worden, dass die schellingsche Partei, in ihrer grossen Verblendung, und nur mit sich allein beschäftigt, keine Wettkämpfer anerkennt; sondern dass sie nur armselige Gegner und Neider, gegen welche sich lediglich eine möglichst vornehme Verachtung gezieme, ausser ihrem Kreise zu erblicken glaubt. Demnach — und aus welchem andern Grunde wäre es zu erklären? — erlaubt sich diese Partei, von den eigenthümlichen Arbeiten und Ansichten ihrer Gegner, keine Notiz zu nehmen;* sie erlaubt sich, überall und unaufhörlich *von der Philosophie* auf eine Weise zu reden, als ob im ganzen deutschen Sprachgebiete keine andre Philosophie existirte, als die schellingsche; sie erlaubt sich dieses nicht etwa bloss dann, wann sie ihre eignen Lehrsätze (oder vielmehr Ansichten) entwickeln will, sondern auch da, wo ein öffentliches Verhältniss der Philosophie zum Staate und zur Kirche soll zur Sprache gebracht, wo es in Flugschriften, die in Aller Hände kommen, und die auf die öffentliche Meinung wirken, soll zur Schau gestellt, und der Beurtheilung eines Jeden Preis gegeben werden.

Das Beispiel liegt in der Nähe. Herr Professor Steffens schreibt ein Büchlein, betitelt: *die gute Sache.* Man kann keinen Titel ersinnen, der populärer wäre; es ist vorauszusetzen, dass dies Schriftchen in allen Lesezirkeln umlaufen werde. In demselben philosophirt nun Herr St. auf seine Weise, in seiner

* Sie scheint wirklich Nichts davon zu kennen, und Alles ausser ihr bloss nach dem Spruche zu messen: wer nicht für mich ist, der ist wider mich.

Sprache, — das ist *seine* Sache, und ob diese eine gute oder schlechte Sache sei, soll uns noch nicht kümmern, — aber ferner: er spricht *über die Philosophie*, er erzählt dem Haufen seiner Leser, dass in dem vollendeten Staate Philosophie sowohl als Poesie und Kunst verschwinden würde; und was dergleichen erbauliche Dinge mehr sind, von denen weiter unten noch mehr wird angeführt werden. Wer hat Herrn Prof. Steffens bevollmächtigt, also über die Philosophie an die Menge zu berichten? Glaubt er, alle übrigen Forschungen und Ueberzeugungen, die den nämlichen Namen tragen, seien stillschweigend annihilirt, bloss darum und dadurch, weil es ihm beliebt, in dem ganzen Schriftchen die tiefste Unwissenheit in Ansehung dessen zu affectiren, was ausser seiner Schule geschieht? Oder glaubt er, Fries, und Köppen, und Krug, und Bouterwek, und so viele Andere, würden die Verantwortung für Alles das mit übernehmen, was die Herrn Steffens und Schelling als erhabene Weisheit mit dem ihnen eigenthümlichen Pathos verkündigen?

Was mich betrifft, so liegt mir bloss daran, mein Verfahren zu rechtfertigen, indem ich den von Herrn Steffens aufgestellten Sätzen widerspreche, ohne gleichwohl mich zu einem fortgesetzten Streite mit ihm zu erbieten. Ein solcher Streit würde nämlich voraussetzen, dass mein Gegner, indem er von der Philosophie spräche, nicht bloss von der seinigen redete, sondern unter andern auch von der meinigen; ja noch mehr, dass er auch meine Lehre kennte, und sie wohl durchdacht hätte, — mindestens so gut, wie ich die seinige kenne, mit deren Grundzügen mich bekannt zu machen, ich für die Schuldigkeit eines akademischen Lehrers gehalten habe. Dies Alles darf ich nun von Herrn Professor Steffens gar nicht erwarten; und hiedurch ist meine Stellung gegen ihn bestimmt; daher denn auch er mir meine Erklärung, dass mir an einem Siege über ihn nichts gelegen ist, nicht übel nehmen kann.

Jedoch, um ja nichts Anstössiges übrig zu lassen, nehme ich diese Erklärung auf den Fall zurück, dass Herr Prof. St. mir eine hinreichende Kenntniss meiner Untersuchungen nachweise. Und wegen der Frage, was hinreichend sei, nenne ich ihm, — um nicht beschwerlich zu fallen oder zudringlich zu scheinen, — lediglich ein paar kleine Abhandlungen, die ich schon vor fünf Jahren herausgegeben habe. Die eine heisst: *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica* die

andre steht im dritten Hefte des königsberger Archivs für Philosophie, und ist psychologischen Inhalts. Wer diese beiden Abhandlungen nicht bloss gelesen, sondern *von Anfang bis zu Ende verstanden* hat, der kennt zwar noch nicht das Ganze meiner Philosophie, aber er kann mir doch eine Grundlage anbieten, wenn er verlangt, dass ich mich auf ein wissenschaftliches Gespräch mit ihm einlassen soll. Herrn Professor Steffens müsste ich freilich wegen der fraglichen Gegenstände noch auf meine praktische Philosophie verweisen; doch fürchte ich, es werde an den beiden genannten Abhandlungen schon *zuviel* sein!

Jetzt kehre ich zu dem Puncte zurück, von dem ich ausging. Das Büchleiu über die gute Sache ist gewiss von einem guten Willen ausgegangen, aber es ist mehr geeignet, einem verwirrten Geräusch von allerlei Stimmen, als einer wirklich belehrenden Disputation den Anlass zu geben. Man kann nun zwar nicht hoffen, in dem Geräusche verstanden zu werden, aber es mag doch gut sein, eine etwas fremd klingende Stimme unter die andern zu mischen, die sonst, bei aller ihrer Dissonanz, ziemlich nahe daran sein möchten, in *einen* Ton zusammenzufallen, ohne den *rechten* Ton getroffen zu haben. Und es wäre schlimm für die Philosophie, wenn das Publicum, das so leicht dem Gesammteindrucke nachgiebt, den rechten Ton auch hier in der *Mitte* zwischen den falschen suchte, während er weit von diesen allen entfernt, in einer ganz andern Gegend läge. Indessen bedarf es, um dies zu verhüten, blosser Antithesen gegen die aufgestellten Streitsätze, indem, wo die eine Partei nichts zum Beweise ihrer Behauptungen vorbringt, auch von der anderen nichts Gründlicheres kann verlangt werden; und wenn die erstere durch einige Berufungen auf ältere Actenstücke auszureichen glaubt, dies auch der andern nicht muss verdacht werden. Was dem Einen recht, ist dem Andern billig. Es kommt hier bloss darauf an, das Gleichgewicht zwischen den Parteien zu erhalten, damit keine derselben mehr zu gelten scheine, als ihr gebührt.

Jetzt zuerst ein paar Sätze aus Herrn Steffens, die ich für richtig erkenne, und denen ich deshalb keine Antithesen, sondern Zusätze beifügen werde. Diese finden sich S. 50 u. flg. der angeführten Schrift.

„Was die Philosophie vorzüglich zu vermeiden hat, ist die

„thörichte Einbildung, dass sie in einer bestimmten Richtung „nach aussen wirken könne."

Zusatz Auf die Frage: *was die gute Sache sei?* lässt sich im allgemeinen und in der Kürze durchaus nichts Besseres antworten, als was Platon im vierten Buche der Republik so vortrefflich entwickelt hat:

τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν.

„Jeder thue das Seine." Die *Vielgeschäftigkeit* dagegen ist die *schlechte* Sache! Wenn aber die Philosophen nicht bloss für Andre, sondern auch für sich selbst weise sein wollen, so dürfen sie nicht vielgeschäftig sein; also müssen sie damit anfangen, sich vor allem unruhigen Drängen und Streben nach Wirksamkeit zu hüten; sie müssen anerkennen, dass Geschäftsführung im Staate eine ganz andre Geistesrichtung und Uebung voraussetzt, als Erweiterung des speculativen Wissens; dass die anhaltende Betrachtung des Uebersinnlichen und des Allgemeinen nicht ohne Verlust an Umsicht und Schnellkraft des Blickes für die irdischen, besondern, individuellen Angelegenheiten möglich ist; mit Einem Worte, sie müssen die Anwendung und Ausführung ihrer Grundsätze Andern überlassen. Die Theilung der Arbeit sondert immer mehrere Fächer der menschlichen Thätigkeit von einander, je weiter und höher der Mensch strebt. Heutiges Tages haben die Philosophen mehr als jemals dafür zu sorgen, dass es an Kräften zur Fortsetzung der angefangenen Forschungen nicht fehle; und daneben können sie sich um die Angelegenheiten des Augenblicks gar wenig bekümmern.

„Unsre Ansicht ist, dass alles Heil aus der selbstständigen „Entwickelung aller Elemente des Staates entspringt."

Zusatz. Das Heil des Staats entspringt aus dem Heil der Provinzen, der Bezirke, der Städte, Flecken, Dörfer, Familien, endlich der Individuen. Es entspringt nach einer andern Ansicht, die mit jener verbunden werden muss, aus dem Heil der Bauern, Handwerker, Kaufleute, Gelehrten, Geistlichen, Soldaten, Beamten aller Art.* Kurz, das Heil des Staats und der Staat selbst ist ein leerer, hohler Begriff, sobald man ihn

* Man wird sich vielleicht wundern, die Beamten hier genannt zu sehen. Man überlege weiter, und es wird hervorgehen, dass sogar die Bauern und Handwerker in gewissem Sinne zu den Beamten gehören. Auch auf *ihre* Leistung rechnet das Ganze.

nicht in Gedanken zusammensetzt aus den kleinern Gesellschaften und Verbindungen, die, *in durchaus unbestimmter und unbestimmbarer Zahl und Art,* in ihm vorhanden sind, und aus den Bedürfnissen und Neigungen der Menschen in ihm noch ferner entstehen. Die Staatslehre wird von vorn herein verdorben, sobald man auf die verfängliche Frage: *was ist der Zweck des Staats?* irgend eine solche Antwort giebt, wodurch andre Zwecke ausgeschlossen werden. Die einzig richtige Antwort ist diese: *der Zweck des Staats ist Zusammenordnung und Beschützung aller, auf einem gegebenem Boden entstandenen und noch entstehenden Gesellschaften: so dass die Summe der Befriedigung aller gesellschaftlichen Strebungen ein Maximum werde. Hierbei versteht sich von selbst, dass die Zusammenordnung sehr oft Unterordnung werden muss,* ja dass sie in *Ausschliessung* übergehen kann, welches weiter zu entwickeln hier nicht der Ort ist.*

Dass aber in allen Kreisen und Klassen des Staats, deren jeder und jede selbst eine kleinere Gesellschaft ist, eine *selbstständige* Thätigkeit, daher auch *Entwickelung,* statt finden müsse, die sich nicht in einem andern Kreise und einer andern Klasse ersetzen lässt: dies folgt im allgemeinen aus dem Begriffe der Gesellschaft. Denn alle Gesellung beruht auf dem sie unmittelbar stiftenden allgemeinen Willen, und dieser auf dem Willen der Individuen, die sich gesellet haben. Nun ist der Staat das System aller Gesellschaften auf dem gegebenen Boden; folglich ist *Wille* das Element, woraus ursprünglich der Staat erzeugt wird. Dieser muss in allen Individuen, ferner als allgemeiner Wille in allen kleinern Gesellschaften bis zur allumfassenden ganzen, vorhanden sein; was daran fehlt, das fehlt an dem Staate, und kann in keinem andern Theile desselben ersetzt werden. *Gewöhnlich fehlt daran sehr viel; die Menschen wissen nicht einmal, was sie wollen.* Aldann ist die Regierung zum Theil Vormundschaft; jedoch in abnehmendem Grade, wenn die wahre Bildung steigt.

Indem ich die vorstehenden Zusätze mit der Schrift des Herrn Steffens vergleiche, dringt es sich mir auf, dass ich

* Man unterscheide die Fragen: was der Zweck des Staats *sei?* und: welchen Zweck der Staat sich setzen *solle?* Hierüber vergleiche man Antithesis 1.

schon, ehe ich es wollte, mich mit ihm in Streit versetzt habe. Denn wenn er die von mir aufgestellten Behauptungen zugäbe, so würde eine beträchtliche Menge seiner Sätze sogleich umfallen. Sein Staat ist ein Naturwesen, eine Pflanze mit einem organischen Triebe, welchem gemäss man sie muss wachsen lassen, wenn man sie nicht verderben will. Von einer solchen geistigen Einheit, die aus ursprünglich ganz getrennten Elementen durch Verschmelzung entsteht, fehlt Herrn Steffens der Begriff; Vegetation ist das Höchste, was er kennt; selbst das eigentliche *Wollen* muss ihm darauf zurückkommen. Fast wäre es besser, wenn er nur erst einmal in den, zwar leeren und verkehrten, Begriff der transscendentalen Freiheit sich ganz hineindächte; dieser würde ihm in der Staatslehre wenigstens Anfangs minder im Wege sein, als seine, an sich falschen, und selbst wenn sie wahr wären, hier durchaus verkehrt angebrachten Naturansichten. Da ich nun mit Herrn Steffens nichts Anderes anfangen kann, als mit ihm streiten, so sei denn auch der Streit ohne Verzug eröffnet!

Ich werde jetzt die Theses des Gegners mit den Ziffern bezeichnen, die sie in seinem Buche haben; man wird daraus sehen, dass ich die meisten ganz unberührt lasse, weil die wenigen, die ich aushebe, schon den Stoff zu einem Streite ohne Ende enthalten.

Thesis 1. „Der Grundirrthum aller herrschenden Ansich- „ten vom Wesen des Staats ist der, dass die Menschen ur- „sprünglich *ein gleiches Recht auf die irdischen Güter* haben. „Eine doppelte Ansicht entspringt aus dieser, bald deutlicher „und bewusster, bald mehr zurückgedrängt, und wohl nicht „selten völlig bewusstlos wirkenden; indem Einige annehmen, „dass jenes ursprüngliche Recht durch eine *göttliche Fügung* „in dem Laufe der Zeiten beschränkt ist, so dass eine un- „gleiche Vertheilung entstanden ist, die, wie sie entstand, fort- „dauernd geehrt werden muss, und ein neues Recht erzeugt, „welches unverletzlich ist, (die einseitige Ansicht der *Legiti- „mität*,) während Andere annehmen, dass die Staaten durch „eine Uebereinkunft eine gleichmässige Vertheilung begründen „sollen, und, wo durch den Unbill der Zeiten das Gleichge- „wicht aufgehoben wurde, dieses durch eine Revision des ur- „sprünglichen Vergleichs wiederherzustellen sei. Nach beiden

„Ansichten ist die Freiheit in den Staaten nie zu retten, denn „*jede Beschränkung der ursprünglichen Natur hebt die Freiheit* „*auf*, mag sie für Einige grösser, oder für Alle gleich sein."

Antithesen.

Vorerinnerung. Des Gegners Begriff von der Freiheit liegt nun am Tage. Wenn die ursprüngliche Natur beschränkt wird, so wird ein Quantum *Natur* aufgehoben; aber nach Herrn St. ist das Aufgehobene *Freiheit;* also Freiheit = Natur.

Antithesis 1. Der Grundirrthum aller falschen Staatslehren ist der, wenn man den Begriff vom Staate als einem Naturproducte, der allerdings unentbehrlich ist, oben an stellt, statt ihn *zweien andern*, einem logischen und einem ethischen, die *beide* ihm vorangehen müssen, unterzuordnen.

Der logische Begriff des Staats ist der eines Systems von Gesellschaften auf einem gegebenen Boden, welches durch eine einzige, in ihm selbst liegende Macht geschützt ist.

Der ethische Begriff des Staats hängt von fünf praktischen Ideen ab, welchen gemäss er nicht bloss ein System von Gesellschaften sein und bleiben, sondern sich im strengen Sinne in eine einzige beseelte Gesellschaft verwandeln soll. *

Jeder wirkliche Staat muss zuerst durch den logischen Begriff aufgefasst werden, der ihm zum Maassstabe dient, ob er den Namen eines Staats mehr oder weniger verdiene. Aber diese Messung ist gleich weit verschieden von den beiden Fragen, der einen: was er als Naturproduct sei, wie er es geworden, und welches Schicksal er in sich trage; und der andern: wie er sich in irgend einem seiner zeitlichen Zustände verhalte zu den ethischen Forderungen, die er erfüllen sollte.

Antithesis 2. Wenn man den blossen Naturbegriff des Staats oben an stellt, so entsteht die Irrlehre des Herrn *von Haller*, die sich auf das Factum der natürlichen Ueberlegenheit und des Bedürfnisses, und auf die hieraus unvermeidlich entstehende Verbindung beruft; ohne zu begreifen, dass mitten in dieser Ungleichheit sich eine Gleichheit, ein Zusammenfliessen der Willen erzeugt, und dass gerade nur hierin, nicht aber in dem übrig bleibenden Widerwillen und dem geheimen

* Wenn der Leser über diese und die folgenden Behauptungen volles Licht verlangt: so muss ich ihn auf meine praktische Philosophie verweisen.

Kriege der Schwächern und Stärkern der Staat seinen Sitz und sein Wesen hat.

Wenn man den Naturbegriff mit dem logischen vermengt, und dasjenige als das Natürliche ansieht, was aus dem letztern allein, und nach Ausschliessung aller nähern Bestimmungen, von selbst folgt: so erscheint die in der That natürliche Ungleichheit der Menschen als naturwidrig; und die Forderung, wiederum zur Natur zurückzukehren, ergiebt nun die Irrlehre des Rousseau, von einem bürgerlichen Vertrage, worin bloss von aufgeopferten und wiedergewonnenen Vortheilen, von einer Freiheit des Sinnenlebens und einer Gleichheit des Stimmrechts auf dem Markte, ohne alle höhere, sittliche Bedeutung, die Rede ist.

Wenn man endlich Alles in einander mengt, praktische Ideen in höchster Verworrenheit ahnet, ohne sie zu verstehen, und die Willen der Menschen aus ihrer Eigenthümlichkeit hervorwachsen lässt, wie die Aepfel auf den Bäumen, ohne von dem psychologischen Mechanismus, der zwischen der Eigenthümlichkeit des Individuums und seinem Wollen *auf sehr mannigfaltige* Weise den Vermittler machen *kann*, das Mindeste zu wissen: dann entsteht eine Irrlehre wie die des Herrn Steffens, die aber innerlich so unbestimmt ist, dass sie sich nur in phantastischen Reden kund geben kann, wovon bald die Probe folgen soll.

Antithesis 3. Eine unter den fünf praktischen Ideen ist die der Billigkeit, und eine von den Anwendungen derselben (also etwas ziemlich Untergeordnetes, was auf keine Weise dazu taugt, an der Spitze zu stehn,) ist jener vermeinte Grundirrthum des Herrn Steffens, wornach die Menschen ein gleiches Recht auf die irdischen Güter zu haben glauben. Dieser Gedanke ist gar nicht so durchaus verkehrt, wie der Gegner meint; wohl aber ist es eine Vorstellungsart, worin erstlich Recht und Billigkeit verwechselt, zweitens die nöthige Rücksicht auf die übrigen praktischen Ideen vergessen ist; daher man jenen Anspruch zwar nicht gänzlich für nichtig erklären, wohl aber ihn in der Anwendung gar sehr beschränken muss.

Antithesis 4. Der Begriff der Legitimität hat seinen Sitz in dem eigentlichen, nackten Begriffe des *Rechts;* und die göttliche Fügung ist etwas bloss Untergeschobenes, um diesen, wie so manchen andern Gedanken, zu verstärken, ja sich selbst

davon desto vester zu überreden. Wer sich auf Legitimität beruft, der ermahnt allemal die Menschen an das, was sie früher selbst, wenigstens schweigend, eingeräumt und zugestanden haben; und wer die Legitimität leugnet, der kann nur versuchen, das Factum und dessen Bedeutung zu schwächen, indem er das Schweigen als nothgedrungen, als ein unzureichendes, gemissdeutetes Zeichen seiner Zustimmung, oder die geschehene Einräumung als beschränkt auf gewisse Zeit, oder auch als bedingt, und die Bedingung als nicht erfüllt darstellt. In jedem Falle ist hier die Frage von einer *Uebereinkunft,* die, wenn sie wahrhaft und vollständig statt fand, ein *Recht* begründete, und wenn sie einseitig gebrochen wurde, einen Zustand des *Unrechts* herbeiführte, welches durch die erneuerte Anerkennung der Legitimität allein kann gehoben werden. Von der Anwendung dieses Begriffs auf einen gegebenen Fall, und von der Rücksicht auf andre praktische Ideen kann hier nicht die Rede sein; gegen Herrn Steffens aber muss behauptet werden, dass nur eine ganz unzulässige Verwechselung, diesen Begriff mit jenem, der billigen Gütergleichheit, zusammenmengen konnte. Doch muss Herr St. hier entschuldigt werden; der Fehler, den er begangen, ist fast allgemein; und die höchst leichte und klare Unterscheidung, die sich bei der mindesten Aufmerksamkeit aufdringt, ist zur Schmach der Naturrechte erst in meiner praktischen Philosophie bestimmt nachgewiesen worden.

Thesis 2. „Ein jeder Mensch erscheint in der Welt mit „einer ursprünglichen Gabe, sein, von Gott ihm ertheilter Ruf, „seine eigenthümliche Natur, diese bestimmt allein seine Stel- „lung, erzeugt seine Heimath, begründet sein Recht."

Antithesis 5. Kein Mensch kann einen göttlichen Ruf bestimmt nachweisen.

Antithesis 6. Nicht die Individualität *allein,* sondern in Verbindung mit tausend mal tausend Umständen, bestimmt die Stellung des Menschen.

Antithesis 7. Das Recht durch die Individualität begründen zu wollen, ist die allerärgste und verderblichste Verfälschung des Rechts, die durch einen philosophischen Irrthum nur jemals begangen werden kann. Dies muss den Naturphilosophen um so mehr ohne Schonung, dürr und derb gesagt werden, weil schon Spinoza, ihr Vorgänger, die empörendste

Lehre dieser Art mit wahrer Frechheit in seinem *Tractatus politicus* gepredigt hat; und man um desto grössere Gefahr läuft, dass sie vollends in seine Fussstapfen hineingerathen werden. *

Thesis 3. „Kein Mensch kann, dem Wesen nach, irgend „etwas erwerben, keiner sich berufen auf eigenes Verdienst, „nur was ihm von Gott aufgegeben ist, kann er ausrichten, die „eigenthümliche Natur enthüllen. Geburt höher als Verdienst."

Frage 1 und 2. Was heisst: *dem Wesen nach* etwas erwerben? Heisst es, mit der erworbenen Sache Eins werden, mit ihr und sie mit sich verschmelzen? Das kann freilich Niemand. Oder heisst es, die Einräumung der Sache von den Mitbürgern, und eben dadurch nach Völkerrecht auch von den übrigen Menschen erlangen? Das kann jeder; und zwar *theils* durch Geburt, *theils* durch Verdienst. Uebrigens sehe man Antithesis 5.

Thesis 4. „*Je reiner sich die ursprüngliche Eigenthümlich*-„*keit darstellt, desto vollkommener offenbart sich die Einheit eines* „*jeden Bürgers mit dem Ganzen des Staats*, desto tiefer erwacht „das unwiderstehliche Gefühl, dass wir zur wechselseitigen Be-„freiung auf der Erde leben, dass das Schicksal eines jeden „Menschen in der innersten, tiefsten Wurzel an dem Schick-„sale Aller hängt, aus diesem gebiert *sich die Liebe.*"

Frage 3 und 4. Giebt es nicht auch ein Diebsorgan, und in den ursprünglichen Eigenthümlichkeiten gewisser Menschen ein geistiges Analogon desselben, welches macht, dass diese Menschen nichts liegen lassen können, sondern es, von einem unwillkürlichen Zuge hingerissen, in die Tasche stecken? Man behauptet, es gebe deren, die, weil sie gesellschaftliche Bildung erlangt haben, zwar stehlen, aber das Gestohlene freiwillig zurückgeben. — Gesetzt, die Frage sei zu bejahen, und es gebe auch noch andre Eigenthümlichkeiten, als z. B. einen Hang zur Grausamkeit, zur Verschlagenheit und dergl., wovon bei den Thierklassen die auffallenden Beispiele des Tigers und des Fuchses vorkommen, und wozu die Geschichte einzelner Menschen ebenfalls Belege darbietet: so entsteht die zweite Frage: „*ob durch reine Darstellung solcher ursprünglichen* „*Eigenthümlichkeiten auch vollkommene Einheit eines jeden* „*Bürgers mit dem Ganzen des Staats offenbart werde?*"

* Man kann hier meine Gespräche über das Böse vergleichen.

Frage 5, 6, 7. Was heisst: *tief erwachen*? (Tief schlafen kennen wir wohl.) Was sind *innerste Wurzeln*, und welches Gewächs hat seine Wurzel inwendig? Was heisst *sich gebären*?

Antithesis 8. Die Einheit der Bürger mit dem Ganzen des Staats hängt davon ab, dass sich der allgemeine Wille richtig zusammensetze aus den Willen der kleineren Gesellschaften im Staate, und der Individuen. Dies geschieht in der Wirklichkeit sehr unvollkommen; auch kann es nicht sein: wenn die Bürger unwissend und vereinzelt leben, und wenn die Regierung Zwecke verfolgt, die nicht aus dem gesellschaftlichen Bedürfnisse entspringen. Umgekehrt, wenn die Regierung dasjenige richtig auffasst, was dem allgemeinen Willen, (er sei nun ausgesprochen oder nicht,) angemessen ist, — und eine jede gute Regierung sucht dies, auch ohne repräsentative Verfassung, durch *ihre* Beamten zu erforschen, — wenn sie dem gemäss verfährt und zugleich ihr Verfahren den Staatsbürgern deutlich macht, *so dass diese ihren Wunsch und ihre Bedürfnisse in den getroffenen Maassregeln wiedererkennen: dann* ist die Einheit der Bürger mit dem Ganzen des Staats vorhanden.

Was aber die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Menschen betrifft: so hat diese zwar auch eine Beziehung auf den Staat und seine Einheit; denn wegen der nothwendigen Theilung der Arbeit sind verschiedene Eigenthümlichkeiten erwünscht; und man muss sie benutzen. Aber hier ist gar keine Congruenz zwischen den verschiedenen Arbeiten, die der Staat *nöthig hat* und derenwegen er sich nach den Arbeitern *umsieht*, — und zwischen den wirklichen Talenten, Geschicklichkeiten, Neigungen, die sich ihm *darbieten*. Nur einem Naturphilosophen nach der heutigen Mode kann es einfallen, sich eine prästabilirte Harmonie einzubilden zwischen den Bedürfnissen und Mitteln. Der Staat braucht bald Matrosen und Soldaten, bald entlässt er sie; er braucht Bergleute, wenn eine neue Mine entdeckt wird; Baumeister, wenn eine Stadt abgebrannt ist; Schauspieler, wenn Geld genug vorhanden ist, um eine kostbare, aber geistvolle Erholung zu bezahlen. Aber die Eigenthümlichkeiten der Menschen kommen und gehen nicht mit diesen öffentlichen Wünschen, sondern man benutzt, was man findet; so wie man Metalle und Steine gebraucht, wenn man sie hat. Leider findet man nicht allemal gute Bruchsteine da, wo man bauen will, sondern muss sich mit Ziegelsteinen behelfen. Eben

so geht es dem Staate. In ihm giebt es einige höchst wichtige Posten, die durchaus nur von seltenen Genies passend besetzt werden können. So z. B. sollten alle Predigerstellen von solchen Männern eingenommen sein, die durch keine Schule können gebildet, durch keine Gelehrsamkeit und Uebung hervorgebracht werden; von Männern, denen der religiöse Sinn nicht angekünstelt, sondern natürlich ist; und die alle Aufklärung vertragen können, ohne dadurch zu erkalten und zum Irdischen herabzusinken. Diese Naturen sind selten; hier ist eine Aufforderung für den Staat vorhanden, *sie aufs sorgfältigste zu suchen;* denn jeder einzelne Mensch dieser Art ist ein unschätzbares Gut für die Gesellschaft, sobald er an seine rechte Stelle kommt. — Dieselbe Wahrheit, welche hier in einem Beispiele nachgewiesen worden, entwickelt Plato in der Republik in Beziehung auf das Ganze des Staats. Aber *nimmermehr* ist es ihm eingefallen, *den Staat nach den vorhandenen Eigenthümlichkeiten der Menschen einzurichten;* der mindeste Versuch dieser Art würde den Staat umkehren. *Die meisten Eigenthümlichkeiten müssen untergeordnet werden* unter moralische und bürgerliche Gesetze. Und diese Unterordnung beginnt der Einzelne schon dadurch selbst und gern, dass er in irgend eine Gesellschaft eintritt.

Antithesis 9. Ob wir zur wechselseitigen Befreiung oder zur gegenseitigen Beschränkung im Staate verbunden seien? das ist eine schief gestellte Frage, die man nur damit entschuldigen kann, dass die Naturrechtslehrer durch ihre schiefe Staatslehre den Anlass dazu gegeben haben. Je dichter die Menschen wohnen, und je verwickelter ihre Verhältnisse werden, desto grösser wird *Beides*, Beschränkung und Befreiung. Der Staat ist allerdings kein blosses Tribunal, das streitende Parteien aus einander setzt; er ist keine blosse Polizei, welche die Wege durchs Leben säubern und pflastern lässt; er ist keine blosse Armee, die gegen den Feind zu Felde zieht; mit einem Worte, der Staat besteht nicht aus lauter Negationen; sondern sein Wesen ist ursprünglich positiv, eine Verschmelzung der Wünsche und Bestrebungen; und das Positive wächst in ihm, je höhere Stufen der Ausbildung er erreicht; es kann und soll wachsen bis zur innigsten Durchdringung der Gemüther. Und dieser Begriff übersteigt bei weitem jenen einer blossen Befreiung oder gar Erlösung (wie sich Herr St. anderwärts noch viel schiefer ausdrückt); denn es ist gar nicht einbedungen in den

Begriff des Staats, dass man ihn schlechterdings dem Zwange und dem Bösen entgegensetzen müsste. Selbst die Macht im Staate, welche dem Unrecht wehrt, würde als Centrum der Kraft und der Geschäftsführung auch dann noch übrig bleiben, wenn gar kein Unrecht mehr zu fürchten wäre. Alsdann würde sie noch immer, wie jetzt, der Schutz der Gesellschaft sein, nämlich gegen Verwirrung und Abspannung aus Irrthum und Unkunde.

Antithesis 10. Von der Liebe giebt es freilich mancherlei Species; schlechte und gemeine, so wie edle und erhabene. Doch ist kaum zu glauben, dass Herr St., wo er die Geburt der Liebe angeben will, gerade die erstern im Sinne gehabt habe. Und noch viel weniger ist einzuräumen, dass er die letztern richtig beschrieben habe, indem er sie aus dem Gefühl entstehen lässt, dass die Schicksale verbunden seien. Die Ordnung ist gerade umgekehrt; *erst* liebt man, *dann* stiftet man ein Verhältniss, von dem man fühlt und weiss, dass es die Schicksale zusammenknüpft. Wer das umdreht, dem mag, in der Ehe wenigstens, der Himmel gnädig sein! Dass wahre Liebe uneigennützig sei, ist das Mindeste, was man von ihr sagen kann; sie kennt auch eben so wenig den sublimen Eigennutz der Befreiung und Erlösung, als den der Bereicherung an irdischen Gütern; denn sie hat gar keine Motive, und will durchaus nichts als sich selbst.

Thesis 5. „Freiheit ist Einheit der ursprünglichen Natur, innere Uebereinstimmung mit sich selbst."

Antithesis 11. Zwar kann die Freiheit nicht besser erklärt werden, als durch innere Uebereinstimmung mit sich selbst. In diesem Sinne, da der Mensch von innerer Sklaverei der Leidenschaften befreit gedacht, als erfüllend das eigene Gesetz, als nachbildend das selbsterzeugte Vorbild, angesehen wird: — in diesem Sinne ganz allein ist die Freiheit eine Idee von absoluter Würde und Vortrefflichkeit. Aber sie ist auch eine *Idee*; — nicht in jenem falschen spinozistisch-naturphilosophischen Sinne, als ob ohne Weiteres überall ein Ideales und Reales beisammen wären, vermöge der Correspondenz der beiden unendlichen Attribute Gottes, oder des damit schlecht genug zusammengereimten Objectiven und Subjectiven des fichteschen Ich, und des daraus sublimirten schellingschen Absoluten: — sondern die Freiheit nach jener Erklärung ist eine Idee im al-

ten platonischen Sinne, ein Muster, dem die Dinge nicht nachkommen, obgleich sie scheinen ihm nachzustreben. Diese Uebereinstimmung mit sich selbst *sucht* der Mensch, aber er *hat* sie nicht. Er sucht sie in seiner zeitlich-wirklichen Existenz, nicht in der *ursprünglichen Natur* seiner Seele; denn diese ist weder in Zwiespalt, noch in Einstimmung mit sich selbst, eben darum, weil sie wahrhaft Eins ist.

Thesis 6. „Freiheit ist reinste Darstellung der Liebe, hei-„tere, ungehemmte Offenbarung des Besondern im Ganzen, „dieses in jenem.“

Antithesis 12. Die vorstehende Thesis ist ein ächtes Kind der Modephilosophie, deren Charakter darin besteht, dass sie Alles in einander mengt; daher, wenn *sie* ja etwas Wahres zu offenbaren weiss, sie es wenigstens niemals bei einer „heitern und ungehemmten“ Offenbarung bewenden lässt, sondern das Rechte mit dem Verkehrten, das Gerade mit dem Schiefen und Krummen in ein heilloses Chaos zusammenknetet.

Es war ein wahres Wort, dass die Freiheit innere Uebereinstimmung sei; diese Wahrheit war schon verdorben, als die ursprüngliche Natur dazu kam. Nun vollends stürzt auch noch die Liebe herbei, — die das gerade Gegentheil der Freiheit ist. „Der Schmetterling ist gefangen,“ sagt man im gemeinen Leben ganz richtig von dem, welcher liebt. Die Psyche kann und mag sich nicht mehr frei bewegen, nachdem sie das geliebte Wesen gefunden hat, von welchem sie nicht mehr lassen will. Sie *verschmäht die Freiheit!* Selbst die innere Uebereinstimmung genügt ihr nicht. — Aber Herr Steffens ehrt die Liebe, und ehrt auch die Freiheit; nur will er nicht mehrere Götter dulden, darum müssen die Beiden Eins sein. Sie sind aber nicht Eins, und können es durch keinen Machtspruch werden.

Antithesis 13. Das Besondere steht nicht dem Ganzen, sondern dem *Allgemeinen*, und das Ganze seinerseits steht dem *Theile*, aber nicht dem Besondern entgegen. Dass die schellingsche Lehre dies Alles vermengt hat, hindert uns nicht, jedem Dinge seine rechte Stelle wieder zu geben.

Antithesis 14. Die Freiheit ist keine Darstellung, weder von der Liebe, noch von irgend etwas in der Welt; sie ist keine Offenbarung, weder eine heitere noch eine trübe, weder eine gehemmte, noch eine ungehemmte; sie hat nichts zu schaffen

weder mit dem Besondern und Allgemeinen, noch mit dem Ganzen und dem Theile.

Thesis 7. „Der Staat, seinem Wesen nach, beschränkt die „Menschen durchaus nicht; er befreit sie vielmehr: denn er ist „organische Darstellung der lebendigen Einheit einer grossen „Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Naturen.“

Frage 8. Weiss Herr Professor Steffens nicht, dass der Staat die Menschen beschränkt, indem er Abgaben, Kriegsdienste und dergl. von ihnen fordert?

Antwort. Er weiss das sehr gut; es würde aber gemein klingen, wenn man so etwas sagen wollte. Die Naturphilosophie muss in Räthseln vorgetragen werden; die aber den Fehler haben, dass gleich daneben eine Auflösung steht, welche falsch ist, und deren Falschheit durch das Räthsel selbst nur noch mehr ins Licht gesetzt wird.

Antithesis 15. Der Staat ist keine Darstellung, sondern er ist selbst eine lebendige Einheit; und indem er sehr passend mit einem organischen Leibe verglichen wird, bewährt sich die Vergleichung nicht so sehr in der *Befreiung* der eigenthümlichen Naturen, als in der *Assimilation*, und in der *Bändigung* der chemischen Eigenthümlichkeiten; die bekanntlich erst dann ihre widerspenstige Natur an den Tag legen, wann das Leben aufgehört hat, und sie nun in wilder Anarchie den Leichnam zur Verwesung fortreissen. So lange aber der Leib noch lebt und gesund ist, müssen sie gehorchen, ja dienen; oder falls ihre Gewalt ihm zu gross ist, dann muss er unterliegen, und sterben; gerade wie der Staat, wenn seine organische Reizbarkeit nicht mehr stark genug ist, um die Action der Grossen, oder des Heers, oder des Volks, durch tausendfache Reaction zu überwältigen, und sie zu seinem eignen Heil umzulenken.

Da nun der Organismus seine Bestandtheile, und ihre eigenthümlichen Naturen, vielmehr *beherrscht* als *befreit:* so leuchtet ein, dass wir uns vergebens verwundert haben, als wir hörten, der Staat, der ihm ähnlich ist, beschränke die Menschen *durchaus nicht!*

Frage 9. Warum hat denn Herr Professor Steffens seine Thesis mit einer offenbaren Unwahrheit angefangen? Etwa um sich das Ansehn eines Taschenspielers zu geben, der auch unmögliche Dinge möglich zu machen verspricht?

Die Antwort fehlt entweder, oder sie ist angedeutet in dem

Anfange eines Satzes, den der Sturmwind weit abwärts verschlagen hat, nämlich in der

Thesis 21. „Der Staat ist, *nicht für die Erscheinung*, viel-„mehr *für die Befreiung der Geister*, lediglich freie Ausbildung „jeder Eigenthümlichkeit, der unerschütterliche Glaube, dass „die ungehemmte Entwickelung der unendlichen Mannigfaltig-„keit des Eigenthümlichen zugleich die organische Einheit aller, „die Erlösung auf jeden Punct (*sic*) auch die des Ganzen sei, „ist die heiligste Offenbarung der Liebe, die heiterste Darstel-„lung des schönsten Vertrauens auf Gott, die tiefste Religiosität.‘‘

Vorerinnerung. Der dithyrambische Schwung der Begeisterung hat aus dieser Thesis die gehörige Interpunction hinweggeführt; und da ich mich hüten muss, meinem Gegner etwas unterzuschieben, so darf ich nachfolgenden guten Rath an den Leser, nur als Conjectur vortragen.

Vor den Worten: *„der unerschütterliche Glaube,“* setze man ein Punctum; auch kann der mehrern Deutlichkeit wegen, hinter den Worten: *organische Einheit Aller,* entweder ein Semicolon oder ein Gedankenstrich; und zwischen den Worten *sei* und *ist*, die sich ohnehin nicht gern berühren mögen, ein Colon geschrieben werden.

Antithesis 16. Die Thesis entrückt, wie man sieht, den Staat der Erscheinungswelt; und überlässt dem Leser, der an die Unterscheidung der sinnlichen und übersinnlichen Welt gewöhnt ist, ihn in der letztern wieder zu suchen.

Wiewohl ich nun anderwärts erinnert habe, dass die eben erwähnte Unterscheidung unzulänglich ist: so kann ich mich doch hier in keine Erörterungen darüber einlassen, unter deren Schwere diese leichten Blätter ganz zu Boden sinken würden. Also mag der Leser zusehn, was er mit einem *Staate in der übersinnlichen Welt* anfangen könne; wegen der *„Befreiung der Geister,“* die Herr Steffens ebenfalls im Dunkeln lässt, will ich jedoch suchen, ihm einiges Licht zu geben.

Man erinnere sich an die obige Vergleichung zwischen dem Staate und einem organischen Körper. Um uns den letztern bestimmt zu denken, wollen wir annehmen, es sei ein Baum; mit Wurzeln, Stamm, Aesten, Zweigen, Blättern, Früchten; auch wollen wir uns an die Staubfäden und Griffel der Blüthe, an Kern, Fleisch, und Hülle der Frucht besinnen; und uns jetzo einen jeden dieser Theile nicht als etwas Stehendes und

Fertiges, sondern als ein Werdendes, Wachsendes und Welkendes vorstellen. Worin nun das, was man *das Leben* des Baums nennt, eigentlich bestehe, wollen wir hier nicht fragen; denn diese Untersuchung würde die ganze Philosophie des Herrn Steffens und seines Meisters Schelling untergraben; und darum ist es uns hier nicht zu thun. Vielmehr wollen wir auf der Oberfläche bleiben; und uns die innere Regsamkeit des Lebens, nicht als ein zeitliches Geschehen, sondern als einen während aller Zeitmomente sich gleich bleibenden Nisus denken; analog der Geschwindigkeit eines gleichförmig bewegten Körpers, die in allen Puncten des Weges und der Zeit die nämliche ist, während vermöge ihrer der Körper seinen Ort unaufhörlich verändert. Hieraus wird nun hervorgehn, dass dieser Nisus zum Wachsen ein verschiedener sein müsse in den verschiedenen Theilen des Baums; indem ohne Zweifel die Staubfäden nach einem andern Gesetze sich entwickeln als die Griffel; die würzige Hülle der Frucht einen andern Saft in sich producirt als das Fleisch; die Blumenblätter sich anders färben als das grüne Laub u. s. w. Gleichwohl müssen doch die innern Regsamkeiten der verschiedenen Theile angesehen werden, als einander wechselseitig bedingend. Denn der Baum würde krank werden, und keine Früchte tragen, wenn man ihm alles Laub wegnähme, oder gar die Wurzeln abschnitte; kurz, es ist eine nahe liegende Vorstellung, deren Unrichtigkeit man entschuldigen muss, (denn freilich ist sie unrichtig,) dass der ganze Baum *einen einzigen Lebenstrieb* in sich habe, *welcher aber nicht anders, als in der Spaltung der mannigfaltigen Triebe sich äussern könne,* die sich verschiedenartig in Blättern, Blüthen, im Kern, in der Schale u. s. w. zu offenbaren scheinen. Denkt man sich nun den ganzen Baum: so hat man jene organische Einheit, den Ursprung mannigfaltiger Eigenthümlichkeiten; und denkt man die sämmtlichen einzelnen Theile, so *befreien* und *erlösen* sie sich durch ihr wirkliches Wachsen gegenseitig von dem Drucke des Triebes, *der in einem jeden wäre gehemmt worden, wenn er sich nicht in allen hätte Luft machen können.*

Wer nun diesen Begriff des organischen Lebens, der auf der obersten Oberfläche der Erfahrung, das heisst, der *Erscheinung* liegt, für eine Offenbarung des wahren Wesens der Dinge hält, der betrügt sich freilich eben so gröblich, als wenn er den todten Stein für eine blosse, raumerfüllende, undurchdringliche, träge

Masse hält; *Beides* beweiset, dass man noch gänzlich an der Erscheinung klebe, dass man die von ihr dargebotenen Begriffe gar nicht zu übersteigen wisse, und das eigentliche philosophische Denken über Naturgegenstände noch nicht angefangen habe. Und wenn man nun vollends diesen Wahn der Erscheinung auf Gegenstände der praktischen Philosophie überträgt: so verräth man eine Armuth des Geistes, welche der Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit der philosophischen Probleme nicht nachkommen kann; denn die praktischen Gegenstände erfordern eine ganz andre Beurtheilung und Geistesrichtung wie die theoretischen; und die Verwechselung jener mit diesen ist eben so arg, als wenn der Lebenstrieb des Pomeranzenbaumes die Goldfarbe der Früchte auf die Blätter übertrüge, und das Oel der Schalen in die Zellen des Fleisches ergösse, weil es ihm an Kraft fehlte, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit seiner verschiedenen Theile zu beobachten und aufrecht zu halten.

Gleichwohl ist diese nämliche Vorstellungsart, welche bloss den Erfahrungsbegriff der Vegetation enthält, der Schlüssel zu den Lehren des Herrn Steffens über die gute Sache.

In seinem Staate sollen sich die Geister befreien und *wechselseitig erlösen*, indem sie keinesweges irgend eine heroische Anstrengung für einander aufbieten, nichts für einander thun oder leiden, keine Art von Opfern bringen, sondern auf die bequemste Weise von der Welt, das erhabene Werk der Erlösung vollführen, wozu weiter nichts erfordert wird als: *„freie Ausbildung jeder Eigenthümlichkeit, und ungehemmte Entwickelung ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit.“* Wie es dem Baume keine Mühe kostet, zu wachsen, so kostet es vermuthlich auch dem Menschengeschlechte keinen Kampf, sich zum vollkommenen Staate zu erheben, und falls dieser einmal erreicht wäre, sich in demselben zu erhalten!!!

Welche fürchterliche Abspannung aller sittlichen Kräfte würde entstehn, wenn diese Bequemlichkeitslehre allgemeinen Glauben fände! Was für ein Leichtsinn würde sich verbreiten, wenn die christliche Kirche sich auf eine solche Vorstellung von der *wechselseitigen Erlösung* einliesse! Man mag sich die Erlösung denken wie man will, immer bleibt sie das Höchste in der Religion, das Allerheiligste im Tempel; vorausgesetzt, dass man nur an *Einen* Erlöser glaube, in welchem die Menschheit sich

selbst übersteigt, und vor welchem jeder Einzelne sich demüthigt, um eine vorhandene Wohlthat sich in tiefster Ehrfurcht zuzueignen, die er mit allen Andern gemeinschaftlich geniesst, zu der jedoch selbst seinen Beitrag liefern zu wollen, der höchste Uebermuth wäre, der ein menschliches Herz anwandeln könnte.

Da einmal hier von der Erlösung die Rede ist, so wollen wir fortfahren, die sybillinischen Blätter, welche der Sturmwind so durcheinander geweht hat, dass abwechselnd von den Ständen und der Censur, vom Schüler und vom Könige gehandelt wird, etwas besser zu ordnen, und dem gemäss auf Thesis 21 jetzt zunächst Thesis 46 und 47 folgen zu lassen.

Thesis 46. „Der Staat ist ein religiöses Individuum, seine „Freiheit nur durch Erlösung, durch Anerkennen der geheimen „Schuld, durch Reue und Busse zu erringen."

Antithesis 17. Hier ist, dem Himmel sei Dank! nun wenigstens ein Zeichen, dass mit dem Worte *Erlösung* nicht bloss gespielt, sondern dass etwas von dem, was dieser Ausdruck bedeutet, auch wirklich dabei ist gedacht worden. Es ist die Rede von Schuld, Reue und Busse.

Von wahrer Busse, im sittlichen Sinne, hat ohne Zweifel erst das Christenthum den Begriff deutlich hervorgehoben. Es hat ihn unauflöslich mit dem sich stets erneuernden Gefühle der Trauer um das Blut und die Wunden Jesu Christi, mit dem schmerzlichen Gedanken des Todes am Kreuze, und dem Gegensatze zwischen der tiefsten Schmach des äussern Lebens und der höchsten innern Herrlichkeit — dergestalt zusammengeknüpft, dass sich unwillkürlich die ganze Seele von einem brennenden Hasse des Bösen erfüllt, dessen Besiegung und Tilgung der einzige Zweck des erhabenen, freiwilligen Opfers gewesen ist. Auf diese Weise ist ein solcher Gemüthszustand hervorgerufen, in welchem der Mensch sich bereit und willig findet, die geheime sowohl als die offenbare Schuld anzuerkennen, sie zu bereuen und zu büssen. Bis hieher sind wir mit Herrn Steffens in sofern auf einem Wege, dass wir von einerlei Sache, der Erlösung nämlich, reden; jedoch mit dem Unterschiede, dass wir die Gemüthszustände *einzelner* Menschen im Auge haben, deren Erlösung, mit ihrer Besserung gleichen Schritt haltend, durch das Christenthum eine Hülfe erlangt hat, die ihrer Art nicht übertroffen werden kann; während der Gegner den *Staat* vor uns hinstellt, in welchem er

eine wechselseitige Erlösung erblickt, die ohne Zweifel ihre Hülfsmittel aus dem jetzigen, und künftigen Zusammenleben der Menschen erst noch erhalten soll. Denn wie ist schon die Wechselseitigkeit möglich? Was also die Kirche als schon vollbracht, und zwar durch einen Einzigen, darstellt, das soll nach Hrn. St. noch geschehen, und zwar durch die Bürger Eines Staats, also durch gewöhnliche Menschen.

Und nun versuche man, hiemit die folgende Behauptung zusammen zu reimen:

Thesis 47. „Der *Heiland* ist die innere Quelle aller bürger-„lichen Freiheit, die Offenbarung der Liebe, die jede eigenthüm-„liche Natur in *ihrer Art bestätigt* und befreit, Kirche und Staat „sind Eins, und jede freie Verfassung *christliche* Theokratie.“

Frage 10. Wer ist hier der Heiland?

Frage 11. Hat Jesus Christus jede eigenthümliche Natur in ihrer Art bestätigt? Und heisst das: Schulden bekennen, bereuen, büssen, wenn man sich schmeichelt, in seiner eigenthümlichen Natur ganz vortrefflich zu sein? Hat das Christenthum so viel individuelle Sittenlehren, als es Menschen mit verschiedenen Sinnesarten giebt?

Antithesis 18. Wer vom Altare die geweihten Gefässe nimmt, heisst ein Kirchenräuber. Wer aber sich scheut vor der Vergleichung mit einem solchen Verbrecher, der hütet sich nicht bloss, der Kirche etwas zu entwenden, sondern auch, irgend ein Geräth derselben unnützer Weise zu berühren, vollends, es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen.

Die Kirche hat aber keine goldenen oder silbernen Gefässe, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in welche sie gewohnt ist, ihre Gedanken niederzulegen. Die Kirche kennt nur einen Heiland und Erlöser; aber viele Staaten, folglich viele wechselseitige Befreiungen, wodurch jede Eigenthümlichkeit in ihrer Art bestätigt wird, wofern Herr Steffens Recht hatte, diese Attribute dem Staate beizulegen. Eben deshalb kann die Kirche nicht einräumen, dass sie und der Staat Eins wären; sie kann nicht erlauben, dass die Worte: *Erlösung* und *Heiland!* irgend Jemandem zu seinem Privatgebrauche dienen; sondern diese Worte müssen stets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden.

Antithesis 19. Die Geschichte erbittet sich von Herrn Steffens das Wort: *freie Verfassung,* zurück. Sie ist gewohnt,

es für Sparta, Athen, Rom, zu gebrauchen, welche Städte bekanntlich nicht christliche Theokratien waren.

Thesis 48. „Worauf alle Zeichen der Zeit deuten, und alle „Verwirrung der irdischen Verhältnisse, das ist Einheit des Protestantismus und Katholicismus, die Erstehung einer Kirche, „in welcher alle Herzen sich beugen vor dem Erlöser, jedes „Erkennen, gereinigt, seine höchste Bedeutung findet, die wahre „Freiheit ihre heiterste Darstellung. Der fröhliche Glanz dieser Zeit wird entstehen und vergehen, wie alles Irdische, wird „nicht ohne Schatten sein, aber jede Hoffnung lebt in ihr, und „alle That erhält, als stille gläubige Vorbereitung ihre heiligste „Bedeutung in Beziehung auf sie.“

Antithesis 20. Worauf kein Zeichen der Zeit deutet, was im Gegentheil durch Jesuiten und Inquisition, durch geheime Künste und durch offene Anmaassung, ja durch die Schwärmer selbst, die der protestantischen Kirche entsagt haben, um sich der römischen in die Arme zu werfen, — rein unmöglich gemacht wird: das ist die Vereinigung der gebesserten Lehre mit den hierarchischen Machtsprüchen, welche, wenn sie es nur vermöchten, alle Erkenntniss auslöschen und alle Freiheit zu Boden schlagen würden. Der Protestantismus ist eine veste Burg, die in unsern Zeiten neuer Vertheidigung bedarf, und sie zuverlässig finden wird, ja sie schon gefunden hat, weil hier aus der Grösse des Uebels selbst die Heilung entspringt.

Nicht länger halte ich es aus, mich in Antithesen und Fragen nach den Wendungen meines Gegners zu richten; während es mir erlaubt ist, mit freier Bewegung selbst über die gute Sache zu schreiben. Um also von Herrn Professor Steffens einen höflichen Abschied zu nehmen, will ich noch ein paar Sätze von ihm, die ich gut finde, ohne weitere Erinnerung beifügen, und alsdann meinen eignen Gang gehen.

Thesis 58. „Fanatismus wirkt von innen heraus und verblendet selbst die Besten.“

Thesis 59. „Jeder keimende Fanatismus erscheint in lockender Gestalt, ja häufig liebenswürdig.“

Thesis 60. „Den Fanatismus in seinen Folgen zu bestreiten, „ist unmöglich; einmal mächtig geworden, wird er zerstörend; „bis er auf den Trümmern des Heiligsten sich selbst vernichtet. „Man muss den Muth haben, dem keimenden Fanatismus in

„seiner scheinbar liebenswürdigen Gestalt zu begegnen und ihn „im Princip zu vernichten.“

Diese drei Sätze unterschreibe ich mit voller Ueberzeugung.

Man wird über die gute Sache nicht leicht schreiben, wenn man nicht ihrentwegen einige Besorgniss hegt. In diesem Falle nun befinde ich mich in der That gemeinschaftlich mit Herrn Steffens, wenn schon nicht ganz aus denselben Gründen.

1. Die Besorgnisse entspringen theils aus der unsichern Lage Deutschlands unter den Nachbarn, theils aus dem verworrenen Streben vieler Köpfe im Innern.

2. Die äussern Verhältnisse erfordern Einigkeit unter den deutschen Bundesstaaten, und Kraftäusserung des Bundes als eines Ganzen.

3. Während dieses den Mächtigen überlassen bleiben muss, gebührt es sich für die Nation, nach wahren politischen Kenntnissen und Einsichten zu streben, damit Gewicht in der öffentlichen Meinung sein könne. Denn ein leichtsinniges Plaudern wird jeder kluge Staatsmann verachten.

4. Zu dem Wissen muss auch die edle Form der Aeusserung, eine bescheidene Freimüthigkeit hinzukommen; um den Regierungen zu zeigen, dass ihre wirklichen Verdienste dankbar erkannt werden, und dass ihre wahrhaft populären Maassregeln, aber auch nur diese, auf eine so starke, freiwillige Mitwirkung rechnen können, dergleichen kein Zwang hervorgebracht hätte.

5. Populär im höchsten Grade ist Alles, was Einheit der Maassregeln in Beziehung auf das Ausland zu erkennen giebt, das Gegentheil im höchsten Grade Alles, was auf Spaltung unter den Deutschen hinweiset.

6. Populär ist eben deshalb Alles, was die Bundesversammlung als einen thätigen Mittelpunct der Leitung deutscher Angelegenheiten bezeichnet; unpopulär jede Verminderung ihres Ansehens.

7. Uebertreibung politischer Schriftsteller, und jeder Mangel an Schicklichkeit in der Aeusserung dessen, was den Regierungen auffallen kann, sollte durch einen Verlust an der Popularität des Schriftstellers gebüsst werden. Wo Schwätzer Beifall finden, da sucht keine Regierung sich eigentliche, freie Achtung zu verschaffen, da genügt ihr der blinde Gehorsam.

8. Zu dem verworrenen Streben vieler Köpfe gehört zwar

nicht der Wunsch nach repräsentativen Verfassungen, aber wohl die Begierde, dass bei uns ein eben solcher Kampf zwischen der Regierung und der Oppositionspartei sein möchte, wie in England und Frankreich.

9. Die Reibung ist nicht das Rechte; und eine Existenz durch beständigen Streit gleich starker Parteien ist eine schlechte Existenz; sie ist eben so unsicher als unwürdig.

10. Sicherstellung der bürgerlichen Freiheit durch den beständigen Kampf der Aristokraten und Demokraten, durch unaufhörliches Streben und Gegenstreben zwischen König, Adel und Volk, ist eins der gefährlichsten politischen Phantome; entsprungen aus Missdeutungen der Geschichte alter und neuer Zeit.

11. Der Kampf ist laut, aber die Eintracht ist still. Daher scheint oftmals auch bei sehr grosser und vollkommener Eintracht ein geringfügiger Kampf sehr bedeutend. Er gleicht alsdann einem Strudel auf der Oberfläche eines tiefen Wassers. Mag nun immerhin der Strudel brausen und schäumen, wenn die Tiefe ruhig liegt! Aber wehe uns, wenn wirklich das ganze Element sich regt. Dann hört die Ordnung auf; Anarchie geht voran, Despotismus kommt bald hintennach.

12. Repräsentative Verfassungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu suchen, sobald man ihr parteiisch widerstrebt. Das ist nicht nur wider ihre Würde, es ist auch wider die Würde des Staats und des Volks.

13. Soll Deutschland Heil finden in Repräsentationen, so müssen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung, die Fehler vermieden werden, die sich anderwärts in diese Formen eingeflochten haben. Die Regierung muss nicht zu schleichenden Maassregeln getrieben werden; sie muss ihren ganzen monarchischen Charakter behalten; denn auf ihm beruht die Zuverlässigkeit der Ordnung. Man muss es ihr nicht erschweren, für gute Polizei zu sorgen; man muss ihr nicht verleiden, sich der Volksbildung anzunehmen. Die ganze Verfassung muss nicht erstarren in dem Buchstaben der Gesetze, sondern sich für künftige, bessere Einsicht zugänglich erhalten.

14. Die Repräsentation muss nichts anderes leisten wollen, als eben dasselbe, was die Regierung, in so weit sie guten Willen hat, stets durch einsichtsvolle und freimüthige Beamte erreichen konnte und vielfältig erreicht hat; nämlich einen

getreuen und mit gehörigem Nachdruck vorgetragenen Bericht von den wahren Angelegenheiten und Bedürfnissen des Volks. Es ist aber nicht zu verkennen, dass in dieser Hinsicht die Repräsentation ein weit bequemeres und weit vollständiger zum Zwecke führendes Mittel ist, als irgend ein anderes, — wenn nur die Wahl frei und die Repräsentation der verschiedenen Interessen diesen proportional ist.

15. Die Repräsentation kann aber niemals mehr gelten, als was das Betragen des ganzen Volks sie gelten macht. Kann z. B. ein kühner Eroberer den Ehrgeiz des Volkes aufregen, kann er es fortreissen von einem Kriege zum andern: so sind alle repräsentativen Formen blosse Schatten, die in dem Glanze des Herrschers verschwinden.

16. Kein Friede ist haltbar, der auf Kosten der Billigkeit geschlossen, — keine Einstimmung, die mit Verläugnung der Wahrheit erkauft wurde.

17. Darum sollen und können sich Protestanten und Katholiken nur dadurch nähern, dass beide Parteien vorwärts schreiten — die hinterste am geschwindesten! — nicht aber dadurch, dass eine von beiden, oder wohl gar beide, zurückfallen in schon überwundene Verkehrtheit.

18. Den Katholiken muss man geradezu anmuthen, dass sie sich reformiren sollen. Es ist übrigens nicht nöthig, dass sie dabei wissentlich in die Fussstapfen einer vorhandenen Reformation hineintreten. Sie werden schon von selbst hineingerathen. Etwas Aehnliches sollte man auch den Juden vorschlagen. Jedoch von Zwang und Ueberredung kann weder hier noch dort die Rede sein.

19. Hingegen die Protestanten müssen protestiren gegen jede Anmuthung, jenen auf halbem Wege entgegenzukommen.

20. Die heutige Schwärmerei in der Theologie hat dieselbe Quelle, wie die in der Medicin und wie der moderne Empirismus der Juristen. Es ist die intellectuale Anschauung, welche die Schwärmer angelockt, und die nüchternen Köpfe von der Philosophie zurückgestossen hat. Wo nun die Geschichte etwas Wesentliches leisten kann, — wie beim positiven Recht, — da tritt sie hervor, wenn die Philosophie zurückweicht, anstatt dass beide hätten einträchtig zusammen arbeiten sollen; wo sie hingegen nicht in ihrer Sphäre ist, da lässt sie sich

wohl selbst Manches gefallen, um den Schwärmereien diesen oder jenen Dienst einer scheinbaren Bestätigung zu leisten.

21. Dennoch darf man die Geschichte nur ernstlich fragen: so wird sie ernstlich antworten, um neue Schwärmereien durch ältere zu beschämen, und besonders um den intellectualen Anschauungen ihren zeitlichen und irdischen Ursprung nachzuweisen. Die Geschichte der Philosophie von Kant bis Schelling wird ganz anders aussehen, als man sich heute vorstellt.

22. Alle intellectuale Anschauung ist Schwärmerei, und alle Schwärmerei droht den Uebergang in Fanatismus.

23. Darum darf keine Schwärmerei Nachsicht finden vor den Denkern; während sie vom Staate so lange geduldet werden muss, bis sie sich in fanatischen Handlungen zeigt.

24. In wie fern Herr Professor Steffens sich dem Fanatismus entgegenstellt, ist diese Schrift nicht wider ihn, sondern für ihn; weil er aber einer Lehre anhängt, die sich auf intellectuale Anschauung beruft: so ist er in dem Streite wider den Fanatismus ein schwacher Kämpfer; und man verliert Nichts, wenn man denjenigen geradezu als Gegner behandelt, der nur ein schwacher Freund und Gehülfe sein würde.

wohl selbst Manches gethan, um den Schwärmereien einen oder jenen Dienst einer scheinbaren Bestätigung zu leisten.

21. Dennoch darf man die Geschichte nur ernstlich fragen: so wird sie ernstlich antworten, um neue Schwärmereien durch ältere zu beschämen, und besonders um den intellectualen Anschauungen ihren zeitlichen und örtlichen Ursprung nachzuweisen. Die Geschichte der Philosophie von Kant bis Schelling wird ganz anders aussehen, als man sich heute vorstellt.

22. Alle intellectuale Anschauung ist Schwärmerei, und alle Schwärmerei droht den Uebergang in Fanatismus.

23. Darum darf keine Schwärmerei Nachsicht finden vor den Denkenden, während sie vom Staate so lange geduldet werden muss, bis sie sich in fanatischen Handlungen zeigt.

24. In wie fern Herr Professor Steffens sich dem Fanatismus entgegenstellt, ist diese Schrift nicht wider ihn, sondern für ihn; weil er aber einer Lehre anhängt, die sich auf intellectuale Anschauung beruft: so ist er in dem Streite wider den Fanatismus ein schwacher Kämpfer; und man verliert Nichts, wenn man denjenigen geradezu als Gegner behandelt, der nur ein schwacher Freund und Gehülfe sein würde.

V.

ERSTE VORLESUNG

ÜBER

DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

IM SOMMER 1819.

M. h. H. Das System der praktischen Philosophie, welches ich, meiner langen Gewohnheit gemäss, in diesem Halbjahre wiederum vortrage, wurde niedergeschrieben und öffentlich durch den Druck bekannt gemacht zu einer Zeit, da ich in Göttingen als Unterthan des Königs Hieronymus Napoleon lebte und lehrte. Mit andern Worten, es erschien mitten in der Zeit der hoffnungslosesten Schmach, welche Deutschland jemals erduldete. Was damals die Zeitgenossen nicht mehr erleben zu können meinten, geschah bald; Deutschland wurde erlöset vom fremden Joche. Glauben Sie vielleicht, diese Veränderung hätte gewirkt auf meine Lehrsätze vom Recht und der Pflicht, vom Staate und seinen wesentlichen Einrichtungen? Sie würden Sich irren. Als mein Buch erschien, war der westphälische Despotismus noch nicht reif genug, um einem Lehrer, der nur allgemeine Betrachtungen anstellte, Zwang aufzulegen; daher konnte ich in meine kurzen Worte alles das einhüllen, was jemals, auch in der freiesten Zeit, im ausführlichen mündlichen Vortrage auseinanderzusetzen mir Bedürfniss geworden ist und noch werden wird. Und bemerken Sie wohl, meine Herren: damals genossen die deutschen Universitäten überall, auch im Auslande, einer sehr hohen Achtung, durch welche sie gegen Machtgriffe geschützt waren. Niemand glaubte einen Vorwand finden zu können, um sie in ihrer alten Freiheit des Lehrens und Lernens zu kränken. Der grosse Napoleon fürchtete, Deutschland, — das damals so geduldige Deutschland! — aufzuregen, wenn er die Universitäten angriffe. Soviel wirkte der unbescholtene Ruf, dessen sich unsre Hochschulen erfreuten! Seitdem nun hat sich manches Jahr herumgewälzt, mit allem dem Reichthum der mannigfaltigsten Begebenheiten, um derenwillen man oft gesagt hat, unsre Zeit presse Jahrhunderte zusammen in Jahrzehende. Und dass ich in diesen Jah-

ren des Wechsels meine praktische Philosophie, die zwar immer dieselbe blieb, mit wechselnder Stimmung, wechselnder Hoffnung vortragen musste, können Sie leicht denken. Doch niemals, selbst in den trübesten Tagen niemals! — habe ich beim Anfange dieser Vorlesungen eine solche Beklommenheit empfunden, wie jetzo.

Sie sehn schon, meine Herrn, dass ich beklommen bin, da ich ein Blatt mitbringe, welches ich ablese; Sie sehn, dass ich mir nicht getraue, mich nach meiner Gewohnheit der Eingebung des Augenblicks zu überlassen. Und warum nicht? Weil die Worte, die ich heute im Anfange der Stunde zu Ihnen spreche, bereit sein sollen, jedem, der von mir deshalb Rechenschaft fordern könnte, genau und pünctlich vorgelegt zu werden.

Doch spannen Sie Ihre Erwartung ja nicht zu hoch! Was ich Ihnen sagen will, ist das Einfachste von der Welt. Nichts weiter will ich, als Ihnen erklären, weshalb ich diesmal diese Vorlesungen, die schon, wie gewöhnlich, im Katalog als Privatlectionen angekündigt waren, öffentlich halte. Indessen freilich, um dies erklären zu können, muss ich des Gegenstandes gedenken, der jetzt das allgemeine Gespräch des Tages ausmacht.

Eine Begebenheit [1] hat sich ereignet, die, wenn sie erdichtet wäre, tragisch heissen würde; tragisch im höchsten Sinne des Worts, weil sie weder ein blosses Unglück, noch ein blosses Verbrechen, noch eine blosse Abbüssung des einen durch das andre, — mit einem Worte, nichts Einfaches für Gefühl und Beurtheilung, sondern gerade im Gegentheil eine so schreckliche Verwickelung darstellt, dass sie das Gefühl betäubt, indem sie das Urtheil auf zwiefache und entgegengesetzte Weise beschäftigt, und dass man den Tod als Erlöser zugleich und als verdiente Strafe herbeiruft, damit der Verbrecher die Nemesis versöhne, und durch höhere Erleuchtung von seinem unglücklichen Wahne gereinigt werde. Menschen können ihn richten und sie müssen es: aber das ist nicht Alles; jenseit des Grabes muss ihm eine neue Sonne aufgehn, zuerst um die Nacht seines Irrthums zu erhellen, dann um ihm den wahren Weg der Tugend und des Heils zu zeigen, welchen er, wie es scheint, redlich suchte und nicht finden konnte. Jenseit des Grabes,

1 Die Ermordung Kotzebue's.

— in der übersinnlichen Welt, die wir jedoch hier als Verlängerung unseres irdischen Lebens betrachten, suchen wir die Milderung, die Besänftigung, deren unser empörtes Gefühl bedarf; und leicht würden wir finden, was wir suchen, wenn uns ein Gegenstand der Phantasie beschäftigte, den wir mit poetischer Freiheit behandeln könnten! Leider! die That, von der ich spreche, ist wirklich geschehen. Kein glückliches Hinderniss hat den Dolchstoss vereitelt; kein besonnener Freund, kein warnendes Zeichen hat den Irrenden zurecht geführt. Er hat Zeit genug gehabt, um fürchterliche Danksagungen gen Himmel zu senden für das Gelingen einer That, die der Himmel niemals lohnen, höchstens nach vollständiger Busse verzeihen kann.

Und wer ist der Thäter? Ein Studirender. Und wo sucht man den Grund der That? In dem Geiste, der jetzt auf den Universitäten herrschen soll. Und wen macht man deshalb verantwortlich? Die akademischen Lehrer. Und in welcher Facultät sucht man die Irrlehrer? In der philosophischen.

Dahin ist es gekommen! Ein Trugbild von heroischer Tugend hat einen einzelnen Jüngling verleitet, — wir hoffen wenigstens bis jetzt, es sei ein Einzelner; darum verklagt man die Freiheit des Denkens und Lehrens, ohne welche bald die Philosophie wird in Vergessenheit gerathen müssen.

Gleichwohl ist es sehr gewiss, dass eben nur die Philosophie vermag, die schwankenden Meinungen vestzustellen, und das Paradoxon zu lösen, wie eine That, an der jede Entschuldigung scheitert, hervorgehn konnte aus Gesinnungen, die eine wahre moralische Energie zu bezeichnen scheinen. Es ist gewiss, dass eben jene heilloseste Verschwendung der edelsten Gemüthskräfte, die wir betrauern, durch die nämliche Wissenschaft, welche zu lehren mir hier obliegt, ohne viel Mühe hätte in wohl überlegte Sparsamkeit können verwandelt werden, vielleicht mit Verlust an falscher Grösse, aber mit Gewinn an wahrer Würde, die sich nur auf Unschuld und Reinheit gründen kann.

Sie werden im Laufe dieser Vorlesungen allmälig die verschiedenen Arten der Beurtheilung hervortreten sehen, aus welchen sich der Ausspruch über eine That und Gesinnung unvermeidlich zusammensetzt. Sie werden sehen, in wiefern dies Beides, That nämlich und Gesinnung, theils verbunden, theils

aber auch gesondert werden muss, um die Beurtheilung zur Reife zu bringen. Sie werden auch jene unglücklichen Verwickelungen begreifen lernen, in welchen zuweilen der gesunde Sinn der redlichsten Menschen sich gefangen findet, so dass er nicht mehr vermag, sich über Liebe und Hass zu erheben, sondern nur partheiische Urtheile zu Stande bringt, die oft auf beiden Seiten gleich verkehrt, und doch gleich ehrlich gemeint, zum Vorschein kommen. Sie werden Gelegenheit finden, über jene jesuitische Moral nachzudenken, welche lehrt, der Zweck heilige die Mittel. Sie werden sehn, dass dieser Grundsatz, weit entfernt, moralisch zu sein, vielmehr alle Moral untergräbt; und dass er, unfähig die Thaten zu reinigen, die Gesinnungen in ihrem Innersten vergiften muss, wenn er ins Herz eindringt, und nun mit Vestigkeit durchgeführt wird. Sie werden sehen, dass die praktische Philosophie den Menschen zum Handeln zwar auffordert, aber noch weit mehr darin beschränkt, und dass sie ihm im voraus die Hoffnung benimmt, der wahren Tugend in den äusserlichen Handlungen einen richtigen, und vollständig angemessenen Ausdruck zu geben. Schlagen Sie mein Buch auf; es ist vor mehr als einem Jahrzehend geschrieben, und auf die heutigen Begebenheiten gewiss nicht berechnet; aber es schliesst mit einem Capitel über die *Grenzen* der Geschäftigkeit. Und wie sollte es nicht? Hatte doch schon Platon, der beste unter den alten Sittenlehrern, die Gerechtigkeit *darin* gefunden, dass jeder das Seinige thue, und *nur* das Seinige! Wenn dem also ist: so liegt in der Vielgeschäftigkeit das Unrechte und Verkehrte; so ist Ueberschreitung des Berufs der Schritt zur Sünde; so ist falsche Einbildung eines vermeinten Berufs der allergefährlichste Wahn, der ein sonst edles Herz umstricken kann.

Aber die praktische Philosophie, wie genau sie auch lehren mag, was zu thun und zu lassen sei, hat gewöhnlich das Schicksal, dass sie der Reue gleicht; der Reue, die zu spät kommt. Zu spät schon damals, als Platon ihren ersten Grundgedanken richtig darlegte; denn das Zeitalter war schon verdorben, ein verzehrendes Fieber erschöpfte schon die gährenden Kräfte; Ordnung und Unterordnung war schon entwichen aus dem Volke, uud dem macedonischen Despotismus wurde schon die Gelegenheit bereitet, die er späterhin so begierig ergriff. Zu spät kommt die praktische Philosophie auch jetzt. Sie findet

ein Geschlecht, das sich einbildet, ein philosophisches zu sein, — und das in der Staatslehre zwischen den ausschweifendsten, unter sich entgegengesetzten Irrthümern umherschwankt, indem es bald von Freiheit und Gleichheit, bald von der Ueberlegenheit der Stärkern und dem Bedürfnisse der Schwächern, bald von der ursprünglichen Eigenthümlichkeit als dem Grunde alles Rechts zu reden beliebt. Ein Geschlecht, das sich einbildet, ein philosophisches zu sein, und das mit besserem Rechte ein aufgeregtes, stürmisches, vielgeschäftiges genannt wird; während Philosophie mit der nämlichen Gemüthsruhe anfangen muss, mit der sie endigen soll. Jedoch eben deshalb, meine Herrn! gebiete ich mir in diesem Augenblick, nicht weiter zu klagen. Es soll nicht scheinen, als hätte ich selbst die Gemüthsruhe verloren. Wie in den vorigen Jahren, so will ich auch jetzo meine Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit vortragen, meinen Zuhörern aber nicht bloss die Nutzanwendung überlassen, sondern ihnen auch, falls ich irgend eines Einflusses auf ihre Stimmung mächtig bin, die Stimmung der Ueberlegung, der nüchternen Prüfung, der Umsicht und Vorsicht mittheilen, die ich selbst zu allererst von demjenigen fordere, der da begehrt, für einen Philosophen gehalten zu werden. Sie sollen es fühlen, meine Herrn, dass die Wissenschaft, welche ich lehre, zwar für einen denkenden Menschen nicht eben schwer zu fassen, wohl aber unfasslich ist für jeden unruhigen Kopf. Begegnet es irgend einem von Ihnen, dass er sich hat hinreissen lassen von einer Angelegenheit des Augenblicks, sei sie gross oder klein, und erfülle sie ihn mit Liebe oder mit Hass: so soll er gewahr werden, dass er hier bei mir ein Fremdling ist, den höchstens das Einzelne ansprechen kann, dem aber der Zusammenhang fehlt. Wer zu irgend einer Parthei gehört, und wem diese Verbindung mehr gilt, als ruhige Vernunft und veste Ordnung; den will ich bald überzeugen, dass ich ihm nicht erlaube, mich zu seiner Parthei zu zählen. Das, meine Herrn, ist meine Weise, und dafür bin ich hier lange genug bekannt.

Und darum achte ich mich berechtigt eben so sehr als verpflichtet, unter den gegenwärtigen Umständen meine praktische Philosophie nicht etwa leiser vorzutragen, als sonst; sondern noch lauter; ja so laut und so öffentlich, als es ohne Zudringlichkeit und Anmaassung nur möglich ist. Noch immer be-

steht hier in Königsberg der unglückliche Unterschied zwischen öffentlichen und Privatvorlesungen, der anderwärts beinahe verschwunden ist. Noch immer kann die Rücksicht auf eine geringfügige, dem wahrhaft Dürftigen leicht zu erlassende Zahlung, es dahin bringen, dass ein wohlgeordneter Lehrcursus zerrissen wird, indem bei einigen Vorlesungen das Lehrzimmer zu sehr, bei andern gleich wichtigen, ja als Fortsetzung der vorigen geradehin nothwendigen, zu wenig gefüllt ist. Wenn ich eine solche Rücksicht für diesmal hinwegräume, wenn ich die Thüren meines Lehrzimmers für diesen Sommer so weit als möglich öffne, so wird man mich wohl nicht anklagen, als hätte ich mir und meinen Vorlesungen eine übertriebene Wichtigkeit beigelegt. Ich will weiter nichts, als die Veranlassung zum Nachdenken über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens so öffentlich als möglich darbieten. Ich weiss längst, dass weder ich noch meine Lehre zu dem Geiste dieser Zeit passen. Ich wende auch nicht das kleinste Mittel an, mich diesem Geiste näher anzubequemen. Wer mein Lehrbuch mit meinen Vorträgen vergleichen will, der wird finden, dass sie sich verhalten wie kleine Schrift zur grossen; und dass meine mündliche Rede bloss dazu dient, damit man in meinem Buche das lesen könne, was wirklich darin steht, was aber freilich, einer langen Erfahrung zufolge, weder ungeübte noch blöde Augen, ohne Hülfe, darin zu finden wissen. Erwarten Sie demnach hier nichts Verändertes, nichts für den Augenblick Ersonnenes! Am allerwenigsten dürfen Sie glauben, ich wolle Ihnen mit der Einschärfung dessen beschwerlich fallen, was zwar sehr wahr, aber auch allbekannt ist, z. B. dass der Meuchelmord ein Verbrechen ist, und dass, wer für sich selbst Freiheit der Rede verlangt, dieselbe Freiheit auch seinem Gegner gestatten muss. Unbekanntschaft mit solchen Sätzen ist es nicht, um derenwillen Sie, meine Herrn, sich hier versammeln konnten. Auch wollen wir die Erinnerung an jene unselige Begebenheit keinesweges vesthalten, sie würde uns nur stören; wir wollen uns ihrer absichtlich entschlagen, und das wird jetzt um so leichter geschehen, nachdem ich ein für allemal einige Worte darüber gesprochen habe.

Wir kommen nunmehr zu unserm eigentlichen Zwecke, zu der Wissenschaft, die ich hier lehren soll. Hiezu ist es allerdings nützlich, dass wir einen Fall vor Augen haben, in wel-

chem wir uns aufgefordert fühlen, den Werth einer Gesinnung und Handlung zu beurtheilen. Aber statt des einen Beispiels können wir tausend andre finden; und unter diesen andern Beispielen wiederum viele, die weit bequemer sind für den Zweck meiner nächsten Vorlesungen, welcher darin besteht: *über die ersten Gründe solcher Beurtheilung Rechenschaft zu geben.* Weit bequemer, — denn *die* Fälle, in welchen neben dem offenbaren Verbrechen noch etwas von lobenswerthen Gesinnungen hervorblickt, sind mehr gemacht, das moralische Urtheil zu verwirren, als es aufzuklären; höchstens können sie *dazu* dienen, uns von der Nothwendigkeit der Wissenschaft, die man praktische Philosophie nennt, zu überführen. So nämlich wie mitten unter Streit und Gewaltthätigkeit sich das Bedürfniss von Recht und Gesetz am meisten fühlbar macht: eben so ergiebt sich aus dem Streit der Meinungen am deutlichsten, wie nöthig es wäre, veste und bestimmte Gründe zu kennen, wornach die richtigen Beurtheilungen des Guten und Bösen von den falschen und verkehrten können unterschieden werden. Allein das Gefühl vom Bedürfnisse dieser Kenntniss ist noch nicht die Kenntniss selbst; um die wahren Gründe der moralischen Beurtheilung wirklich zu finden, muss man sich zuerst das Deutlichste, Offenbarste, was keinen Zweifel und keine Verwirrung in uns hervorbringt, zu vergegenwärtigen suchen.

Man muss ferner die Thatsache des moralischen Urtheilens, so wie es in uns geschieht, sich möglichst vollständig vor Augen stellen. Dazu nun gehört erstlich die Bemerkung: dass eine Handlung, die wir als moralisch betrachten, stets aus einem Wollen hervorgeht, während die Strebungen eines bloss thierischen Triebes so wenig als die Wirkungen einer Maschine, für gut oder böse gehalten werden. Was aber *Wollen* sei? darnach fragt man nicht, sondern man setzt es als bekannt voraus, indem man moralische Urtheile fällt; man hält sich überzeugt, dass jeder das Wollen aus seiner innersten Erfahrung kenne, und es von Allem, was unwillkürlich in ihm vorgeht, wohl unterscheide.

Ueberlegen Sie ferner, meine Herrn, dass zu jedem Wollen ein Gegenstand gehört, welcher gewollt wird; dieser Gegenstand heisst eben insofern ein *Gut,* als er die Befriedigung des Wollens herbeibringt, sobald er selbst erreicht wird. Es heisst ein *wahres* oder ein *falsches* Gut, weil entweder die Befriedigung,

so wie sie gehofft wurde, erfolgt, oder im Gegentheil die Erlangung des gewollten Gegenstandes den Willen selbst verändert, ihn wohl gar in Widerwillen verwandelt; da denn der Mensch klagt, von einem trüglichen Scheine verblendet gewesen zu sein. Hier werden Sie sich erinnern, dass nach der Erlangung des angestrebten Guts jedesmal der Mensch darüber zu urtheilen pflegt, ob dasselbe ein wahres oder falsches Gut sei? ob er sich nunmehr seiner Erwartung gemäss befriedigt finde oder nicht? Diese Beurtheilung, ist *sie* es etwa, die wir die moralische nennen? Sie werden leicht entdecken, dass sie es ganz und gar nicht ist, sondern dass man sich hier vor einer Verwechselung hüten muss, die freilich oft genug begangen ist. Nämlich es sind zwei verschiedene Urtheile, das eine über den Gegenstand, ob er dem Willen entspreche, oder nicht; das andre über den Willen, ob er moralisch gut sei oder böse. Sie sehn aber auch den Anlass zu der Verwechselung. Nämlich das Wort *gut* ist doppelsinnig; einmal bedeutet es Güter, die man besitzen kann; das andremal bezeichnet es den persönlichen Werth, den man uns selbst zuschreibt. Die Güter sind das Gegentheil der Uebel, die das Unglück über uns verhängt; das Gute ist das Gegentheil vom Bösen, was in unserm eignen Herzen liegt.

Wir sind noch lange nicht fertig mit dem Geschäft, uns die Thatsache des sittlichen Urtheilens klar vor Augen zu stellen. Denn man schreibt dem Menschen, den man als gut oder böse betrachtet, nicht bloss *Willen* zu, sondern auch *Vernunft*. Was ist Vernunft? Auch dies wird als bekannt vorausgesetzt, und zwar wiederum aus der innern Erfahrung. Jedermann ist sich bewusst, dass er überlegen und wählen könne; Jedermann nennt die Andern um sich her desto vernünftiger, je genauer sie ihr Wollen mit der Betrachtung aller Umstände in Einstimmung setzen, je besser sie es verstehen, ihre Wünsche zu beschränken, sobald daran etwas Unpassendes bemerkt wird; unvernünftig aber heisst derjenige, welcher die Gründe nicht vernimmt, die ihn vom Handeln abhalten könnten und sollten. Fragen Sie mich noch nicht, was für Gründe das seien? — Denn es ist eben diese Frage, zu deren richtiger und genauer Beantwortung wir uns jetzt erst von ferne vorbereiten. Soviel aber liegt klar vor Augen, dass wir bei einer vollständigen Beurtheilung der Moralität einer Handlung, oder eines Vorsatzes

dazu, allemal annehmen: der Beurtheilte sei innerlich sein eigner Zuschauer gewesen; er habe als solcher die Gelegenheit und die Fähigkeit gehabt, sich selbst zu loben oder zu tadeln, und hiemit sich entweder anzutreiben oder zurückzuhalten; eine Fähigkeit, die man bald Vernunft, bald Freiheit nennt; und um deren richtige Benennung wir uns hier noch nicht zu bekümmern brauchen, weil wir noch nichts erklären, sondern nur fürs erste die Thatsachen auffassen wollen. Deshalb nun sage ich nicht etwa: der Mensch *hat* Vernunft, oder Freiheit, sondern vielmehr: indem wir Jemanden moralisch beurtheilen, setzen wir in ihm voraus die Selbstbeobachtung, Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung; dergestalt, dass, wenn diese drei Stücke fehlten, wir über ihn nicht glauben würden ein vollständiges moralisches Urtheil fällen zu können. Hingegen eine unvollständige, oder besser eine partielle Beurtheilung, würde dennoch möglich sein, wie sich tiefer unten zeigen wird.

Wenn aber Jemand sich selbst beurtheilt, thut er wohl dieses nach derselben Regel, nach welcher auch wir, und jeder andre unbefangene Zuschauer, ihn beurtheilen werden? oder nach einer andern, oder vielleicht nach gar keiner Regel? — Hierüber lässt sich, wenn man nicht gleich Anfangs Erschleichungen in die Thatsachen einmischen will, nichts anderes sagen, als dieses: es scheint, als müsste die Beurtheilung nach einer allgemeinen Regel geschehen; denn man setzt voraus, dass alle Zuschauer, wenn sie nur unbefangen seien, über einerlei Gesinnung und That auch einerlei Urtheil fällen werden; und man nimmt an, dass, nach Hinwegräumung aller Eigenliebe und Verblendung, auch der Thäter selbst seine That nicht anders als einstimmig mit dem unpartheiischen Zuschauer beurtheilen könne. Also muss ja wohl eine allgemeine Regel vorhanden sein, die, weil sie in Allen dieselbe ist, auch Allen das gleiche Urtheil abnöthigt. So schliesst man; allein bemerken Sie wohl, meine Herren, dass ich mich für diesen Schluss nicht verbürge. Es könnte ja sein, dass man nach gar keiner Regel urtheilte, sondern dass nur das Urtheilen eine Begebenheit wäre, die sich in den Urtheilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise ereignete. Allein man ist nun einmal gewohnt, zu einem Urtheil einen Richter, und zu dem Richter ein Gesetz, ja auch zu dem Gesetze einen Gesetzgeber hinzuzudenken. Wendet man diese Meinung an auf unsern Gegenstand: so entsteht der

Gedanke, es liege in uns ein Gesetz, das vielleicht von der Gottheit, als dem höchsten Gesetzgeber, uns eingepflanzt sei. Wollen Sie indessen die blosse Thatsache der innern Erfahrung rein auffassen, so müssen Sie fürs erste den Richter, das Gesetz, und den Gesetzgeber noch ganz weglassen, bis wir etwan in der Folge genauer sehen, was an der Sache sei.

Das aber ist unleugbar, dass oftmals in der Brust des Menschen ein grosser Aufruhr entsteht, wenn sich der Wille nicht nach dem Urtheile richtet. Oder bleibt auch Anfangs Alles stille, so kommt doch eine späte Reue nach; und diese Reue lässt sich nicht für Thorheit erklären, wenn sie auch erst so spät eintritt, dass sich die begangenen Thaten gar nicht mehr zurücknehmen, noch in ihren Folgen abändern lassen; vielmehr ist sie dafür bekannt, dass sie unter allen Qualen, die ein Mensch leiden kann, die schrecklichste und unheilbarste ist. Mit ihr steht in genauer Verbindung die Schande, die gerade so in dem Verdammungsurtheil Anderer, wie die Reue in der Selbstverklagung besteht. Und auf ähnliche Weise hängen auch die Gegentheile, nämlich das gute Gewissen und die Ehre, mit einander zusammen. Beides ist sehr bekannt; und ganz in der Nähe werden Sie noch einen dritten Begriff finden, nämlich den der Tugend. Sie dürfen nur den Unterschied der Ehre vom guten Gewissen, dass jene von Andern, dieses von uns selbst herrührt, in Gedanken weglassen, so bleibt das reine *Löbliche* zurück; dieses aber, wenn es vollständig ist, und schon deshalb als dauernde Eigenschaft einer Person vorgestellt wird, ergiebt das, was man Tugend nennt. Aus dem Vorigen ist klar, dass dieselbe auf der innigen Verbindung und Einstimmung zwischen Vernunft und Willen beruht.

Eben diese Verbindung führt noch einen Hauptbegriff herbei, den wir sorgfältig merken müssen. Denn wiewohl wir es oben zweifelhaft gelassen haben, ob das moralische Urtheilen wirklich nach einer, ihm vorangehenden, Regel geschehe, wobei die Regel das Erste, das Urtheil das Zweite sein würde: so ist doch soviel ganz offenbar, dass, wenn einmal erst moralische Urtheile ausgesprochen sind, und wenn sie als etwas Vorhandenes und Bekanntes angenommen werden, sie alsdann auch als Vorzeichnungen, Vorbilder, Vorschriften für den Willen erscheinen, die, falls sie allgemin sind, und sich unter verschiedenen, wechselnden Nebenumständen gleich bleiben, selbst

Regeln sind, denen der Wille unterworfen ist. Und hierin liegt nun der Begriff der *Pflicht*, auf den ich Sie führen wollte. Man hält diesen Gedanken vest, obgleich man einräumt, der Wille könne sich der Pflicht entziehn. Man sagt alsdann, die Pflicht *soll* befolgt werden, obgleich ihr der Wille nicht folgen *muss*, sondern *frei* ist. Und hier kommt uns der Ausdruck *Freiheit* noch einmal entgegen, jedoch in einer ganz anderen Bedeutung, wie oben. Denn vorhin fanden wir die Freiheit in der Vernunft; hier in dem Willen. Vorhin erschien die Freiheit als Empfänglichkeit für Gründe; hier als Ungebundenheit trotz den Gründen. Eine sehr gefährliche Zweideutigkeit, deren wir öfter werden erwähnen müssen.

Es ist jetzt Zeit, Ihnen von der Absicht aller dieser Entwickelungen Rechenschaft zu geben. Aus der Thatsache, dass wir Willen, Vernunft, und eine Verbindung beider, in jedem Menschen voraussetzen, über den wir ein moralisches Urtheil fällen, entspringen drei Hauptbegriffe, der von Gütern, Tugenden und Pflichten; und hiemit die drei Fragen nach dem höchsten Gute, nach der ganzen Tugend, und nach der allgemeinsten Pflicht. Könnte man nur Eine dieser Fragen beantworten, so wäre der Eingang in die praktische Philosophie geöffnet. Dem höchsten Gute würde man die andern Güter unterordnen; aus der ganzen Tugend würde man das Verhältniss aller ihrer Theile bestimmen; aus der allgemeinsten Pflicht würde man durch Anwendung auf die im Leben vorkommenden Fälle und Umstände die sämmtlichen Verhaltungsregeln ableiten; und sobald man Eins von diesen Dreien geleistet hätte, würde sich das Uebrige leicht ergeben. Denn zwischen Gütern, Tugenden, Pflichten, ist eine enge Verbindung, wie Sie leicht errathen werden, und wie ich nächstens ausführlich darzustelleu mir vorbehalte.

Nun hat wirklich die praktische Philosophie sich bisher immer abwechselnd bald als eine Lehre von Gütern und deren Unterordnung und Zusammenfassung unter das höchste Gut, bald als eine Darstellung der Tugend, ihrer Bestandtheile und ihrer Aeusserungen, bald als die Wissenschaft vom Sittengesetze und den daraus entspringenden Pflichten gestaltet. Deshalb muss unsre erste gemeinsame Ueberlegung darin bestehen: welche, und ob irgend eine dieser Formen, wir als die richtige anzuerkennen und uns anzueignen befugt sind? Da wir aber im Anfange der heutigen Stunde uns nur gar zu deutlich an

die Schwankung und an das Verwickelte in den moralischen Urtheilen erinnert haben: so können Sie leicht denken, dass man sehr Ursache hat, sich um eine recht veste Grundlage für unsre Wissenschaft zu bemühen, damit man zu sicheren Entscheidungen gelange, und nicht etwa selbst über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens in fortdauernden Zweifeln befangen bleibe.

VI.

ÜBER

MENSCHENKENNTNISS

IN IHREM

VERHÄLTNISS ZU DEN POLITISCHEN MEINUNGEN.

REDE,

GEHALTEN IN DER KÖNIGLICHEN DEUTSCHEN GESELLSCHAFT ZU KÖNIGSBERG AM 3. AUGUST 1821.

Der heutige Festtag, der noch eine lange Reihe von Jahren hindurch möge gefeiert werden, erneuert jedesmal die Veranlassung, die kühne Stellung des preussischen Königsthrons in der Mitte grösserer Mächte und Völker zu bewundern; und von da weiter umherschauend, die Veränderungen zu überdenken, welche die zuletzt erlebten Jahre mit sich brachten. Gewiss! wir Alle wünschen einander Glück, dass der traurige Zeitraum vor den letzten Befreiungskriegen uns jetzt schon wie im entfernten Hintergrunde erscheint; dass *der* Mann, der einst allmächtig war, in diesen Tagen als auf seinem einsamen Felsen verstorben konnte angekündigt werden, ohne eine merkliche Bewegung der Gemüther zu veranlassen; und dass wir die Blitze, die jetzt noch am politischen Horizonte flammen, wie ein stummes Wetterleuchten mit ansehn können, ohne zu fürchten, der Donner werde bald auch über unsern Häuptern rollen. Gleichwohl kann der theilnehmende Zuschauer sich der mannigfaltigsten Empfindungen nicht erwehren, wenn er die schönen Länder, Italien und Griechenland, betrachtet; wenn er den Schmerz der Sehnsucht sich denkt, womit ein unterrichteter Mann in jenen Gegenden an den Ruinen einer vielleicht für immer begrabenen Vorwelt vorbeigehn muss. Aber können wir auch verweilen in diesen Empfindungen der Theilnahme? Können wir unserm Herzen uns überlassen, während die Frage, was klug, was unklug war, auf uns eindringt? Ueberspannte Entwürfe, tollkühne Wagstücke, stossen das Mitgefühl zurück; sie tragen die Schuld, wenn erträgliche Uebel in gänzliches Verderben ausarten. Die neuesten Unternehmungen, höchst verschieden in Ansehung der Frage von Recht und Unrecht, sind einander ähnlich in Hinsicht des Erfolgs; der bei der einen äusserst misslich ist, bei der andern offenbar verfehlt war. Wie Mancher, der in Gefühlen schwärmend, schon im Geiste den Einwohnern von Turin und Neapel zujauchzte,

und mit ihnen die goldne Wolkengestalt anbetete, die man, mit einem Worte von sehr schwankender Bedeutung, *Freiheit* zu nennen pflegt; wie Mancher mag hinterher sich im Stillen geschämt haben, als ihm die Zeitungen den Ausgang meldeten!

Sie werden es nicht missbilligen, höchstgeehrte Anwesende! wenn ich die Hindeutung auf bestimmte Thatsachen hier ganz kurz abbreche, und mich in meine Behausung, die der allgemeinen Begriffe, zurückziehe. Dass ich aber gerade jetzt mich veranlasst finden konnte, über *Menschenkenntniss in Beziehung auf politische Meinungen* nachzudenken, liegt deutlich genug vor Augen. Menschenkenntniss ist eine natürliche Feindin aller politischen Ueberspannung, und wo man die letztre wahrnimmt, kann man sehr sicher schliessen, es müsse an jener erstern gefehlt haben. Stärker jedoch kann sich die, der Menschenkenntniss entgegenstehende Verblendung unmöglich äussern, als wenn, im Angesichte der europäischen Mächte, in solchen Gegenden ein Volksaufstand gepredigt wird, wo keine allgemeine, drückende Noth des Volkes voranging, die allein den flüchtigen Worten und Meinungen auch da noch Bestand geben könnte, wo es darauf ankommt, das Aeusserste zu wagen.

Indem nun auf der einen Seite die wesentlichsten Bedingungen und Kennzeichen der wahren Menschenkenntniss, auf der andern die Hauptunterschiede der politischen Meinungen, den Gegenstand meiner Betrachtung ausmachen müssen, damit am Ende das Verhältniss einleuchte, welches der Natur der Sache nach zwischen beiden besteht: kann ich nicht umhin, an jener eingebildeten, falschen Menschenkenntniss vorüberzugehn, die so gemein ist, wie das politische Gespräch; so beschränkt, wie der Gesichtskreis, in welchem sie entstand; so abhängig von Vorurtheilen und Leidenschaften, als nur irgend eine Meinung, im Gegensatze des wahren gründlichen Wissens, es sein kann. Ich meine jene Art von Menschenbeurtheilung, die wir bei den gewöhnlichen Zeitungslesern fast aller Klassen und Stände antreffen. Bei jeder wichtigen Neuigkeit, die Europa durchläuft, bewegen sich unzählige Zungen; sie loben, sie tadeln, sie schmähen; sie drohen wohl gar; doch vor allen Dingen sind sie beschäftigt, die Gesinnungen der auf der Weltbühne handelnden Personen auszusprechen, verborgene Absichten zu verkünden, und von geheimen Zurüstungen den Erfolg zu weissagen. Könnten wir alle diese Zungen auf einmal reden

hören, unstreitig würden wir die natürliche Partheilichkeit der verschiedenen Stände, Alter und Völker leicht wiedererkennen, wir würden sehn, wie oft diejenigen sich am klügsten dünken, die sich von den arglistigen Absichten der Mächtigen die abenteuerlichsten Vorstellungen ausgesonnen haben; und wie oft die Grossen das Misstrauen der Geringern mit gleichem Misstrauen vergelten. Ist dies die wahre Menschenkenntniss? Eben so wenig als Gespensterfurcht Naturkunde ist. Vorsichtig mag man den nennen, der sich jede Gefahr so gross als möglich, und jeden Mächtigen als gefährlich denkt; aber dieser Vorsichtige ist weder ein guter Beobachter noch ein guter Bürger; ob ein guter Staatsmann, darüber mögen Geschichte und Erfahrung reden; allein ich besorge, sie werden den ängstlichen Regierungen, die stets gegen das Volk auf ihrer Hut sind, nicht eben das beste Zeugniss ausstellen. Wie dem auch sei: jede Kenntniss, also auch Menschenkenntniss, wird der Unbefangenste am sichersten erwerben. Daher erwarte ich sie nicht etwa bei dem, welcher oft durch Schaden klug wurde, sondern bei dem, welchen sein natürlich richtiger Blick von Jugend auf vor Schaden gehütet hat. Und wenn die spätern Jahre des Lebens den Vorzug der vollständigern Beobachtung und der reifern Beurtheilung besitzen, so hat es mir doch oft geschienen, die wahre Weltklugheit wachse mit dem Menschen heran, dergestalt dass, wo sie dem Jünglinge nicht blüht, sie auch dem Manne keine Früchte zeitigt.

Die erste Bedingung der ächten Menschenkenntniss liegt hiemit schon vor Augen; sie heisst: ruhige, unbefangene Beobachtung, ohne Furcht und Hoffnung, ohne Vorliebe und Abneigung. Schwer ist es gewiss, diese Bedingung zu erreichen. Denn wer geht durchs Leben, ohne beständig zu fürchten und zu hoffen? Welches menschliche Antlitz kann uns begegnen, das wir nicht auf irgend eine Weise, oft ohne es zu merken, mit unsern Wünschen und Besorgnissen in Verbindung setzten? — Wenigstens ist das die Art vieler Menschen, alle Sachen und Personen als Gelegenheiten und Gefahren zu betrachten; ihre Gespräche sind Erkundigungen, ihre Grüsse schon sind Gesuche, wo nicht umgekehrt Begünstigungen für den, dessen stummes Anliegen sie zu errathen glauben. Diese Gattung von Leuten pflegt für sehr klug gehalten zu werden; allein ihre Menschenkenntniss möchte zu

vergleichen sein mit der Botanik derjenigen, die in den Pflanzen nur Heilkräfte suchen, und keine Blume lieben, die nicht officinell ist und nicht im Laboratorium zu thun giebt. Dem wahren Botaniker hingegen ist jedes Gewächs merkwürdig, was sein Wissen vermehrt, und sein Verhältniss zur Natur zu einer innigern Vertraulichkeit erhebt; eben so werden auch nur diejenigen Beobachtungen uns mit Sicherheit in das Wesen des Menschen hineinschauen lassen, die wir ohne weitere Rücksicht deshalb machen, weil wir ein offenes Auge haben, und deshalb aufbewahren, weil wir keinen Beitrag zu dem Ganzen unseres Wissens gering schätzen.

Indessen ist das unbestochene Sehen und Urtheilen, nebst der Sorge, nicht Erfahrung mit Erschleichung zu mischen, nur die erste vorläufige Voraussetzung, ohne welche kein unverfälschtes Wahrnehmen würde statt finden können; aber die Kunst des Beobachters reicht weiter; sie verlangt Schärfe der Unterscheidung und Vollständigkeit der Zusammenfassung. Indem wir diese unentbehrlichen Tugenden bei dem Menschenkenner aufsuchen, wird es uns sogleich auffallen, dass demselben eine besondere Schwierigkeit im Wege steht. Ihm ist nämlich sein Gegenstand dem grössten Theile nach gar nicht unmittelbar in der Erfahrung gegeben. Jeder Mensch schaut zunächst nur in sein eigenes Innere; die Herzen der Andern sind ihm verschlossen, wenn sie sich nicht freiwillig ihm öffnen; und selbst in diesem Falle, wie macht er es, sie zu verstehen? Er vergleicht sie mit sich selbst; er deutet ihre Aeusserungen auf einen ähnlichen Lauf der Empfindungen und Vorstellungen, wie er in seinem Bewusstsein vorfand; er deutet richtig oder falsch, nicht bloss weil er jene Andern, sondern auch weil er sich selbst besser oder schlechter beobachtete. Hier müssen die mindesten Spuren dessen, was er in sich nur noch kaum unterschied, zu Aufschlüssen dienen, um von den grössten Abweichungen der Charaktere und Empfindungsweisen nur die Möglichkeit zu fassen; der Einzelne muss die Menschheit in sich tragen, in sich finden und durchdenken, um alle die mannigfaltigen Aussenseiten anderer Menschen in seiner Vorstellung auf ein Inneres, das etwa dahinter verborgen sein könne, zurückzuführen. Er muss in sich selbst ganz allein den Dolmetscher finden, um ihre Sprache, — nicht bloss die Laute ihres Mundes, sondern auch die Zeichen ihres Handelns,

sich zu übersetzen und auszulegen. Welche Feinheit der Selbstbeobachtung setzt dies voraus! Die ganze Möglichkeit des Guten und des Schlechten, des Edeln und der Verworfenheit, die Kräfte der Tugend und des Lasters, die Schwächen der Abspannung und der Ueberspannung, das vorwärts und rückwärts Schreiten und Gleiten, den Aufschwung, die Stetigkeit und das Niedersinken, — dies Alles soll er in sich erkennen, um es in Andern wiederzufinden; denn er kann die Andern nicht einmal errathen, ausser nach der Vorzeichnung, die er in sich erblickt, und die er wohl in Gedanken vergrössern, verkleinern, hie und da abändern und anders zusammensetzen, aber nicht aus anderm Stoffe bilden kann, nicht zu erfinden, nicht wirklich neu zu schaffen vermag.

Dass unter diesen Umständen in der That Menschenkenntniss in gewissem Grade möglich ist, und dass es Manchem gelingt, sie zu erwerben: dies zeigt einen hohen Grad von Gleichartigkeit der menschlichen Naturen in allen dem, was man die Elemente ihrer Zusammensetzung nennen mag; doch kann jeder nur nach dem Umfange seines Geistes, und nach der Geduld, womit er der Selbstbeobachtung sich widmet, ohne vor der vollendeten Auffassung an sich meistern zu wollen, dahin gelangen, mehr oder weniger von dem Ganzen der Menschheit zu verstehen. Ohne nun die Schwierigkeiten, welche selbst in das eigne Innere tief hineinzuschauen uns verwehren, hier weiter zu erwähnen, wende ich mich zu der Forderung der Vollständigkeit im Zusammenstellen dessen, was die Erfahrung darbietet.

Hier kommt es nicht darauf an, in vielen Exemplaren einerlei vor Augen zu haben, sondern kein Exemplar für ein Ganzes zu halten, das nur ein Bruchstück ist. In wiefern nun auf die Menschengeschichte der Spruch passt: es geschehe nichts Neues unter der Sonne, wiederholen sich in vielen Beispielen nur einerlei Erscheinungen und Lehren; und in dieser Hinsicht allein, würde Geschichte wenig geeignet sein, Menschenkenntniss zu fördern. Aber aus einem andern Grunde muss die Summe von allgemeinen Bemerkungen über den Menschen, welche man *Psychologie* nennt, sehr nothwendig durch Geschichte ergänzt und berichtigt werden. Nämlich kein Mensch steht allein; und kein bekanntes Zeitalter beruht auf sich selbst; in jeder Gegenwart lebt die Vergangen-

heit, und was der Einzelne seine Persönlichkeit nennt, das ist selbst im strengsten Sinne des Worts ein Gewebe von Gedanken und Empfindungen, deren bei weitem grösster Theil nur wiederholt, was die Gesellschaft, in deren Mitte er lebt, als ein geistiges Gemeingut besitzt und verwaltet. Daher täuscht man sich sehr, wenn man die Beobachtung eines einzelnen Menschen für vollständig hält; man täuscht sich, wenn man das Mannigfaltige in ihm, und man täuscht sich nochmals, wenn man die Einheit dieses Mannigfaltigen, sei sie nun wirklich vorhanden oder nur hineingedacht, als bezeichnend für das Ursprüngliche seines Wesens ansieht. Das wahre Ursprüngliche des menschlichen Geistes ist vollkommen einfach; eben deshalb enthält es nicht das Mindeste von der Mannigfaltigkeit der Gesetze, welche die Psychologen in dem Denken, dem Wollen, dem Empfinden zu bemerken glauben, sondern diese Gesetze entstehn erst mit den Gedanken und aus denselben; auch sind sie nur deshalb allgemein, weil die Bedingungen ihrer Erzeugung in den menschlichen Seelen überall gleichartig sind. Doch ich darf mich hier nicht vertiefen in diejenige Wissenschaft, welche in Ansehung der Seele das, was jenseits der Erfahrung liegt, zu erkennen gestattet; es sei genug nur angedeutet zu haben, dass die Psychologie, wenn sie vollständig sein soll, nicht auf der blossen Erfahrung allein beruhen könne; dass es vielmehr Quellen einer wissenschaftlichen Menschenkenntniss gebe, welche aufzusuchen desto nöthiger ist, je unzulänglicher und unsicherer jene Deutung ausfällt, die wir unserer innern Wahrnehmung geben, wenn wir darnach Andere beurtheilen, in deren Inneres wir unmittelbar nicht hineinschauen können.

Mag man aber durch Speculation oder auch bloss durch Erfahrung den Menschen kennen: wofern man nur sich gewöhnt, nie die Auffassung des Einzelnen allein für vollständig zu halten, sondern ihn stets mit seiner Umgebung und in seiner Zeit zu betrachten, so wird leicht erhellen, dass in jedem Menschen eine ihm eigenthümliche Form, und ein auf ihn zufällig übertragener Stoff von Gedanken und Meinungen unterschieden werden müsse. Die eigenthümliche Form besteht in dem Temperament, und in einem, von Jugend auf beinahe gleichbleibenden, durch keine Erziehung und keine Schicksale abzuändernden Rhythmus der geistigen Bewegungen. Hingegen die

ganze Masse der Vorstellungen kommt eben so gewiss wie die Muttersprache, von aussen; und würde mit einer andern vertauscht werden, wenn wir das neugeborne Kind des Engländers nach China, das des Chinesen nach Paris verpflanzten, ohne Kunde und Begleitung aus dem väterlichen Hause. Diese Masse der Vorstellungen ändert sich aber auch ohne Verpflanzung durch die Zeit. So werden unstreitig deutsche Kinder jetzt mit ganz andern Darstellungen der deutschen Geschichte, und hiedurch mit ganz andern Nationalgefühlen ernährt, als dies vor der Schlacht bei Leipzig, und vor dem doppelten Einzuge in Paris der Fall sein konnte. Nur ist eine solche Veränderung nicht plötzlich und nicht durchgreifend. Sehr Vieles von dem, was den jungen Deutschen jetzt beschäftigt, ist noch genau das Nämliche, als was vor zwanzig Jahren sich darbot. Daher verräth sich die Zufälligkeit des Gedankenstoffes nicht bloss darin, dass dem Einzelnen eine veränderte Umgebung auch eine andere Summe von Vorstellungen würde zugeführt haben, sondern überdies sind die Theile dieser Summe einander selbst zufällig, und einer dem Laufe der Dinge anheim gestellten Umwandlung durch neue Zusätze und Ausscheidung des Alten unterworfen. Wird man unter diesen Umständen wohl erwarten dürfen, dass alle Meinungen und Gewöhnungen eines Menschen unter einander vollständig zusammenstimmen müssten? Wenn er im Laufe der Zeit manche, in ihren Gründen widerstreitende Ansichten kennen gelernt hat, so läuft er Gefahr, von einer jeden unwillkürlich etwas zu behalten und abwechselnd, in längern oder kürzern Perioden, hie und dorthin zu schwanken. So erwacht in dem Weltmanne in spätern Jahren die Religion, zum Zeichen, dass ihre Jugendeindrücke niemals eigentlich ausgetilgt, sondern nur unterdrückt waren. Und wie viel schnellere Wechsel, wie stürmische Umkehrungen der Gesinnung würden wir vielleicht in dem heutigen Spanien finden, wenn wir dort die einzelnen Menschen ganz nahe beobachten könnten! Denn man kann es als psychologisch unmöglich ansehn, dass in dieser alten Werkstätte der Mönche, aus welcher jedoch die französischen Waffen leichter als die mitgekommenen Ansichten vertrieben werden konnten, jetzt schon ein bestimmtes Gleichgewicht der Meinungen sollte eingetreten sein; vielmehr ist die bürgerliche Gährung in jenem Lande nur als ein äusseres Zeichen eines Kampfes zu betrach-

ten, den eine grosse Zahl von einzelnen Menschen mit sich selbst kämpfen muss, um die ersten Jugendeindrücke gegen alles das Neue, was der Lauf der Zeit herbeiführte, in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen. Und wiewohl Niemand den Spaniern wünschen wird, dass eine so lange und furchtbare Reibung, wie die des dreissigjährigen Krieges in Deutschland war, auch bei ihnen eintrete: so kann man doch kaum verkennen, dass dem heftigen Gegensatze der politischen Meinungen dort ein anderer in Ansehung der Religionslehren beinahe nothwendig folgen müsse, dessen Entscheidung desto länger dauern dürfte, je tiefer und schmerzlicher das Andenken an erlittene Verfolgungen wahrscheinlich noch in manchen Familien fortdauert. Der Religionskampf aber ist gewiss nicht bloss ein äusserer, sondern zuerst und vorzüglich ein innerer; ja in seine Strudel geräth gewöhnlich alles das, worin der Mensch mit sich selbst nicht einig werden kann, mag es Wissenschaft oder Kunst, mag es Lebens*pläne* oder Lebens*ansichten* betreffen. Wer nun die Menschen wünscht kennen zu lernen, der wird sie vorzüglich in diesem Zustande der Uneinigkeit mit sich selbst zu beobachten suchen, und zwar nicht bloss dann, wenn sie den innern Streit offen zu Tage legen, sondern schon da, wo sie sich ungewiss fühlen, und eben deshalb das Sicherste statt des Besten, das Handgreiflichste statt des Höheren und Schöneren erwählen; wo sie in die Gemeinheit zurücksinken, weil in ihrem edlern Streben ihnen der Gegenstand dunkel, oder ihr Beruf, ihre Kraft ihnen zweifelhaft geworden ist. Auf diesem Puncte verführt sie das Beispiel, ergreift sie der Eigennutz, erdrückt sie die Auctorität; hier verlieren sie die Freiheit, die sie umsonst in den Staatsverfassungen wiedersuchen.

Diese Schwankung, welche daher rührt, dass in dem Gedankenkreise des Menschen keine ursprüngliche Einheit ist, wird in ihren Folgen noch wichtiger wegen eines andern Umstandes, dessen ich kurz erwähnen muss: ich meine die engen Schranken der Möglichkeit, dass der Mensch ein Mannigfaltiges zugleich bedenke, und beharrlich seiner Betrachtung gegenwärtig erhalte. Grosse Geister, im Gegensatze der Menschen von kleinem Gehirn, würden wir nicht bewundern, wäre nicht der weite Umfang dessen, was sie theils zugleich, theils schnell hinter einander fassen und besorgen, eine Seltenheit, deren Mangel der gewöhnliche Mensch nur zu schmerzlich an sich

selber tadelt. Allein was heisst gross, und welcher Umfang ist weit? Diese Worte bezeichnen eine Vergleichung, welche, über die gewohnten Grenzen hinaus fortgesetzt, uns bald genug alle menschliche Geister als schwach und klein darstellt, wenn wir das Ganze der menschlichen Angelegenheiten zum Maassstabe nehmen. Sehr grosse Gelehrte bekennen, die Tiefe ihres Wissens mit Einseitigkeit der Bildung bezahlt zu haben, und sie verlangen sogar dieselbe Einseitigkeit von ihren Schülern. Der grösste Staatsmann lässt eine Menge von untergeordneten Personen für sich arbeiten; und ein berühmter Minister sagte von sich selbst, er wolle lieber seine Zeit damit tödten, dass er Papier zwecklos in Stücken zerschneide, als irgend eine Arbeit selbst verfertigen, die er füglich einem Andern auftragen könne. Gewiss ein deutliches Bekenntniss, wie wichtig es sei, den Geist nicht zu überfüllen, wenn dessen Beweglichkeit nicht leiden solle. Daher bei wachsender Cultur die immer vermehrte Zahl der Unterschiede zwischen Ständen, Fächern, Gewerbszweigen, Arbeiten aller Art. Aber bei dieser Lage der Dinge rechnen wir Alle gegenseitig auf einander; keiner vermag an seinen Platz sich zu stellen und zu behaupten, wo nicht jeder Andre auf dem seinigen steht. Wer denn bevestigt die Plätze, auf denen wir stehn? Unstreitig der Staat. Woher denn empfing der Staat die Macht, so viele Plätze zu stützen, so viele Personen, die an diesen Plätzen stehen, zu tragen? Ohne Zweifel von dem allgemeinen Gefühle des Bedürfnisses, sich anzulehnen an Gesetz und Ordnung, sich zu fügen in die bestehenden Formen. Aber wenn es wahr ist, dass die Stärke des Staats beruht auf der Schwäche und Beschränktheit der Einzelnen: muss nicht der Staat schwächer werden, wenn die Kraft, die Einsicht, die Ausbildung und Uebung bei den Einzelnen wächst? Wird nicht der Staat, indem er dieses wahrnimmt, die Bürger suchen in der Unmündigkeit zu erhalten? Werden nicht die Einzelnen ihrerseits dem Staate widerstreben, wenn sie sehen, ihre Schlaffheit und Sorglosigkeit sei es gewesen, die sie abhängig machte von einer zwingenden Gewalt?

Dass ich diese allgemein bekannten Fragen beantworten sollte, werden Sie, höchstgeehrte Anwesende, nicht erwarten; ich habe sie nur in Erinnerung gebracht, um den Ursprung der unvermeidlich verschiedenen politischen Meinungen zu bezeichnen

die sich in allen Staaten zu allen Zeiten gefunden haben und finden werden.

Wir können alle politischen Meinungen, wie mannigfaltig sie auch sein mögen, auf zwei bekannte Hauptklassen zurückführen. Die Anhänger der einen nennen sich Liberale; die der andern halten sich an der Legitimität. Beide kommen darin überein, dass sie das Recht zu ihrem Schilde erkoren haben; aber die Einen reden von dem Recht, das, wie sie sagen, mit uns geboren ward, die Andern verweisen uns an Urkunden und bestehende Verfassungen. Es dürfte aber wenig Menschenkenntniss verrathen, wenn wir die Meinungen vom Recht als die wahre Quelle der Gesinnungen betrachten wollten. Mag es sein, dass einzelne Denker sich in dieser Hinsicht bestimmte Ueberzeugungen gebildet, und dass sie, was weit mehr sagen will, diese Ueberzeugungen auch wirklich zur Grundlage ihrer ganzen politischen Denkungsart erhoben haben. Aber die grössere Zahl der Menschen, wenn vom strengen Denken, von systematischer Theorie die Rede ist, misstraut sich selbst; sie misstraut auch den Philosophen, und ist weit davon entfernt, etwa diesen oder jenen Schriftsteller als eine Auctorität für sich anzuführen, der man mit reiner Hingebung, vollends mit Aufopferung, folgen müsste. Die Liberalen wollen nur sich selber folgen; die Freunde der Legitimität suchen dagegen den Schutz derer, welche die Macht in Händen haben; und das Beste, was man von beiden Partheien sagen kann, besteht darin, dass die wahren Liberalen *Freiheit* nicht bloss für sich, sondern für Jedermann verlangen; die wahren Verehrer der Legitimität aber nicht bloss für sich, sondern für das bürgerliche Ganze den Schutz der *Ordnung* zu behaupten wünschen. Ist es nun möglich, möchte man fragen, dass die Liberalen keine Ordnung, dass die Legitimen keine Freiheit begehren? Beide wollen ja Beides; wie können sie denn streiten? — Aber der Streitpunct liegt eben deshalb nicht auf dem Felde des Rechts, sondern auf dem der Menschenbeurtheilung. Die Frage ist weit weniger über das, was sein solle, als über das, was sein könne.

Hören wir die Liberalen, so ist der Mensch ursprünglich ein strebendes, wollendes Wesen; so beruht der Staat auf der Zusammenwirkung der Willen; so ist bei einer gebildeten Nation und in Zeiten wie die unsrigen, jede Unterdrückung ein Reiz zur Gegenwirkung; so spannt Alles, was nicht mit allgemeiner

Zustimmung geschieht, die Kräfte der Unzufriedenheit zur immer stärkern Aeusserung; das Ganze kann nicht in Ruhe sein, ausser durch ein Gleichgewicht aller Wünsche und Interessen; man muss demnach erlauben, dass diese Wünsche, diese Interessen, und mit ihnen die Gedanken und Meinungen, sich laut äussern, man muss auf sie hören, man muss bereit sein, ihnen nachzugeben, selbst wenn dem öffentlichen Verlangen ein Irrthum zum Grunde läge. Die Nation muss nach dieser Ansicht Erfahrungen machen; durch Erfahrungen sich bilden; sie wird alsdann endlich von selbst den Ruhepunct finden, auf welchem ein vestes, durch allgemeine Ueberzeugung geheiligtes Gesetz die fernern Umwandlungen verhindert. Dann erst wird das goldene Zeitalter eintreten; jeder wird sehen, dass er nach Billigkeit nichts mehr verlangen könne als er schon hat; Alle werden darauf achten, dass keinem einfallen könne, mehr als das Billige zu fordern. Ob es alsdann noch Kriege geben könne unter den Völkern? Kaum weiss ich, was ich im Namen der Liberalen hierüber sagen soll. Die Edelsten und Einsichtsvollsten unter ihnen können wohl nicht umhin, anzuerkennen, dass, wenn einmal von politischen Ideen die Rede sein soll, die einer gesetzlichen Verknüpfung aller Staaten, welche einander berühren können, die wichtigste oder wenigstens die grösste und umfassendste von allen ist; allein es scheint fast, als ob dieser allgemeine Bund, diese Verbrüderung, heutiges Tages von Manchen weniger gewünscht würde, seitdem etwas in die Wirklichkeit eingetreten ist, das mit der bezeichneten Idee eine unverkennbare Aehnlichkeit hat. Soll man denn glauben, es wäre besser, wenn die Staaten gegen einander im Naturzustande lebten, der, sobald einer es für sich nützlich findet, in Kriegsstand übergehn wird? Vielleicht! da Manche den Krieg als ein gymnastisches Spiel betrachten, dessen die Nationen zuweilen bedürfen, um sich zu ermuthigen und zu erfrischen. Aber die Consequenz wird alsdann auf die Frage leiten, ob eine ähnliche Gymnastik nicht auch zwischen den Provinzen eines Staats, ja zwischen den Familien einer Stadt einzuführen wäre, damit die Wirkung noch sicherer und heilsamer ausfallen möchte. Doch, die wahren Denker können eine solche rückgängige Bewegung im Gebiete der Ideen nicht machen; und welche Meinung sie auch über einzelne Begebenheiten hegen mögen, darin werden sie zusammenstimmen, dass die

öffentliche Anerkennung: für christliche Staaten gezieme sich ein christlicher Bund, zu den besten, würdigsten Erzeugnissen der neuern Zeit zu rechnen ist.

Hören wir nun auch die Freunde der Legitimität: so werden Viele, vielleicht die Meisten von ihnen, gleich zuerst in Ansehung des eben erwähnten christlichen Bundes ihre Menschenkenntniss gelten machen gegen die Idee; sie werden uns sagen, dass zwischen mehrern Staaten, die kein gemeinsames Oberhaupt anerkennen, es kein wahres Bündniss geben könne, als nur das der gemeinsamen Vortheile; weil aber dieses mit den Zeitumständen veränderlich sei, so müsse man sich mit jenem gebrechlichen europäischen Gleichgewichte begnügen, welches wir aus den Zeiten vor der französischen Staatsumwälzung wohl kennen. Nur innerhalb der einzelnen Staaten gebe es einen rechtlichen Zustand; und auch dies nur in sofern, als eine Herrschaft, eine unwiderstehliche Macht vorhanden sei, welche den Gedanken des Rechts, der als blosser Gedanke nichts vermögen würde, in ein wirkliches Verhältniss umbilde. Daher sei Alles verloren, sobald diese Herrschaft zweifelhaft werde; daher gebe es keine Herstellung des Verlornen, ausser durch Rückkehr und durch Wiederbevestigung derselben Herrschaft. — Jedoch, hiemit allein werden die Denkenden, die Verständigsten unter den Legitimen sich nicht begnügen. Sie werden einsehn, dass blosse Herrschaft auch den Usurpator zum Fürsten des Rechts machen würde, so lange er noch das Haupt der Armee ist; sie werden bemerken, dass es gerade Mangel an Menschenkenntniss sei, zu glauben, das Scepter habe in jeder Hand, die es zu führen wisse, einerlei Gewicht. Denn eben das bezeichnet den legitimen Herrn nicht bloss als den rechtlichsten, sondern unter gleichen Umständen auch als den stärksten, dass in Ansehung seiner in den Gemüthern der Menschen keine Frage entsteht, wie er dazu komme, herrschen zu wollen? Dass ihm ganz allein es geziemt, die Krone zu tragen, sie sei nun eine Last oder ein Schmuck; weil es Schwäche sein würde, das Geschäft zu verweigern, welches der Umstand seiner Geburt, und die ohne sein Zuthun vorhandene Sitte ihm anweist. Oder wäre es etwa für Ludwig den achtzehnten, da er in der Verbannung lebte, anständig gewesen, sein Recht auf die Krone, ich will nicht sagen, gegen das angebotene Jahrgehalt zu verkaufen, aber doch durch eine Verzichtleistung auszu-

löschen, und hiemit sich selbst unfähig zu machen, der Nation den Mittelpunct der Ordnung darzubieten, wozu ihn nachmals die Umstände wirklich erhoben? — Wohl aber geziemte es jenem andern Ludwig, dem Bruder des französischen Kaisers, einen Thron zu verlassen, für den er nicht geboren war; denn zwischen ihm und den Niederländern bestand nur ein erkünsteltes, willkürliches Verhältniss; höchstens ein Vertrag, der aufgehoben war, sobald die völlige Unmöglichkeit, die Pflichten desselben seinerseits zu erfüllen, offenbar einleuchtete.

Das Verhältniss des erblichen Herrschers nun, werden die Freunde der Legitimität fortfahren, enthüllt das ganze Geheimniss aller Stufen der Güter und des Ranges im Staate. Denn auch Adel und Reichthum erben sich fort; jeder Besitz aber geziemt dem am meisten, welchem er ungesucht zu Theil wurde. Ihn trifft kein Vorwurf der Habsucht; aber der Vorwurf der Schwäche würde ihn treffen, wenn er fahren liesse was sein ist. Nur die neuen Reichen brüsten sich mit ihren Schätzen; so verrathen sie die Begierde, womit sie die Hände darnach ausstreckten. Das ganze Volk empfindet diesen Unterschied, sofern es unbefangen beobachtet; wer ihn nicht empfindet, der ist geblendet, oder bestochen durch eigne Wünsche. Aber nur zum allgemeinen Nachtheil können in diesem Puncte die Empfindungen verfälscht werden; denn beginnt einmal der Glaube an uralten Besitz zu wanken und zu zweifeln, dann werden alle Güter die Zielpuncte des Eigennutzes; Betrug und Raub lauern auf Gelegenheit, Unruhe und Sorge wird das allgemeine Loos; die Nation hat dann ihren innern Frieden verloren.

Nachdem ich nunmehr in der Kürze die Meinung der Liberalen und die der Legitimen anzudeuten versucht habe, wird es nöthig sein, zuvörderst beide unter einander zu vergleichen, damit leichter erhellen möge, auf welcher Seite sich die richtigste Menschenbeurtheilung finde. Es lässt sich wohl nicht verkennen, dass die Liberalen sich eine *ideale Zukunft,* die Legitimen eine *ideale Vergangenheit* wenigstens dunkel vorstellen, die den Gegenstand ihrer Sehnsucht ausmacht. Denn die Einen suchen das Neue, die Andern streben zurück zum Alten. Jene denken sich jeden Bürger als eine öffentliche Person, die mit Rath und That ins Ganze zu wirken berufen sei; und wo dies in der Wirklichkeit sich nicht zeigt, da glauben sie eine Lähmung der natürlichen Kraft, eine Folge der Unterdrückung

wahrzunehmen, da setzen sie einen Drang voraus, der sich einmal Luft machen werde; dem man schon jetzt, oder bald, oder doch allmälig Luft machen müsse, um eine gefährliche Explosion zu vermeiden. Und wann nun alle verborgenen Kräfte öffentlich werden hervor getreten sein, dann erst erwarten sie einen Zustand des ruhigen Gleichgewichts, des friedlichen Zusammenlebens, ja des harmonischen Zusammenwirkens; ohne zu bedenken, dass unter vielen aufgeregten, stark gespannten Kräften, bei vielen lauten Ansprüchen, die alle befriedigt sein wollen, das Gleichgewicht auch viel schwerer zu erhalten, viel leichter zu stören ist, als in einem einfachern System der Wirkung und Gegenwirkung. Die Andern aber, die Freunde des Alten, denken sich eine Vergangenheit des tiefsten Friedens, des Besitzes ohne Tadel, ohne Verdacht, ohne Frage nach seinem rechtlichen Ursprunge; als hätten jemals die Aermern ganz neidlos neben den Reichen gewohnt, als hätten alle Herrscher seit undenklichen Zeiten eine völlig legitime Herrschaft geübt; als wäre die Frage, woher das Recht zum Vorrang der Einen, woher die Pflicht der Andern zum Dienen und zur Unterordnung, eine Erfindung der neuesten Zeit. Allein das Loos der Menschheit war nicht so glücklich, und wird nicht so glücklich sein, wie die verschiedenen Partheien sich überreden. Jede Zeit, jeder Staat, worin überhaupt der Grad von Bildung vorhanden war und sein wird, den das politische Nachdenken voraussetzt, — hatte und wird haben sowohl Vorwärts- als Rückwärts-Strebende; sowohl Freunde der Patricier als Verehrer des Volks, sowohl eine rechte als eine linke Seite, und, wenn das Glück gross ist, sowohl einen Pitt, als einen Fox. Denn kein Zeitalter erbt von dem vorhergehenden einen durchaus geläuterten rechtlichen Zustand; es erbt Processe ohne Sentenz, und Sentenzen ohne Execution, und, was noch schlimmer ist, Executionen ohne Process und Sentenz; es erbt Friedensschlüsse, die der Krieg erzwang, und die eben deshalb den Keim zum neuen Kriege enthalten. Unter solchen Umständen aber gehört noch mehr als blosse Rechtlichkeit dazu, wenn der Krieg nicht ausbrechen soll; die rohe Menge bedarf des Drucks von Oben, die Gebildeten bedürfen des Ehrgefühls, und alle bedürfen der Religion, damit jeder in seinem Gewissen sich scheue, die Vorwände zu ergreifen, die allenfalls den Streit beschönigen könnten.

Wenn nun schon die erste Bedingung der Menschenkenntniss, Unbefangenheit, und gleiche Entfernung von Vorliebe und Abneigung, sowohl bei den Liberalen als bei den Legitimen vermisst wird; wenn vielmehr die Einen als unmässige Liebhaber des Neuen, die Andern des Alten, sich leicht genug verrathen: werden wir sie die höhern Bedingungen der Menschenkenntniss, Schärfe der Unterscheidung, und Vollständigkeit der Zusammenfassung, besser erfüllen sehn? Oder werden wir nicht vielmehr entdecken, dass sie, weit entfernt, sich in fremde menschliche Empfindungen wahrhaft hinein zu versetzen, ihr eignes vorherrschendes Gefühl ohne Umstände auch Andern beilegen? — Wozu Neuerungen, fragte jener französische Generalpächter, befinden wir uns nicht wohl? Unstreitig befanden die Generalpächter sich wohl; und bei den übrigen Menschen setzten sie eine Genügsamkeit voraus, die statt aller Güter des Lebens dienen könne, um ein ähnliches Wohlsein hervorzubringen. Wie stark der Stachel der Entbehrung die grössere Volksmenge reizen müsse, wie schwer die Tugend der geduldigen Entsagung sei, das haben von jeher gewiss wenige Reiche erwogen, sie haben deshalb gewiss die Summe der Kräfte, welche gegen sie und ihre Vorrechte gespannt seien, sehr selten richtig geschätzt; sie haben schlecht überlegt, wiefern der scheinbare Friede in der bürgerlichen Gesellschaft, auf den sie zählen, haltbar und dauerhaft sei; sie verrechnen sich endlich ganz, wenn sie glauben, das Gewicht, was die untern Klassen drückt, noch vermehren zu müssen; sie vergessen alsdann, dass eben der Druck es ist, welcher den widerstrebenden Kräften ihre Spannung giebt. Aber die Liberalen, verrechnen sie sich weniger? Weil ihr eignes Gemüth voll ist von politischen Interessen, weil *sie* nichts Anderes bedenken als öffentliche Angelegenheiten, darum vergessen sie, dass die bei weitem grössere Zahl der Menschen nur ein bequemes und anständiges Privatleben im Auge hat; sie wundern sich, wenn Versammlungen, wozu alle Bürger eingeladen werden, um etwa für öffentliche Posten den rechten Mann zu wählen, nur spärlich besucht sind; sie klagen über Erschlaffung des Gemeinsinns, wenn nach solchen Zeiten, in welchen ausserordentliche Umstände eine Ueberspannung des politischen Interesse hervorgerufen hatten, nun wiederum die natürliche Sorge eines Jeden für sein Haus ihre Rechte gelten macht. Nun ist zwar

gewiss, dass nicht die ganze Würde des Menschen Platz hat im Hause, dass sie, um in vollem Glanze zu erscheinen, Raum sucht im Felde oder auf dem Forum, oder vielmehr auf den Tafeln der Weltgeschichte, um die Nachwelt erreichen zu können. Aber die Geschichte wächst, während das Gedächtniss der Menschen gleich gross bleibt; und nach zehn Jahrtausenden wird im Tempel des Nachruhms der Platz so eng und so kostbar sein, dass alle diejenigen, welche den Geist nicht gänzlich über die Zeit zu erheben Kraft besitzen, willig einräumen werden, die Bestimmung des Menschen sei durchgehends auf das Haus beschränkt, mit Ausnahme einer kleinen Minderzahl, die in öffentlichen Geschäften ihren Wirkungskreis findet. Und wenn wir uns das Bild dieser entfernten Zukunft mehr ausmalen wollen, so erblicken wir zwar ohne Zweifel den ganzen Erdkreis, sofern die Natur nicht Eisfelder oder Sandwüsten entgegenstellte, bedeckt mit cultivirten Völkern und Staaten; wir erblicken alle diese Staaten in Gemeinschaft, in Verkehr, in Wechselwirkung; und wir können leicht voraussehn, dass alsdann derjenige Theil der Menschenkenntniss, welcher auf Vollständigkeit der Zusammenfassung beruht, weit leichter zu erreichen sein muss als jetzt, weil es alsdann noch weit offenbarer einleuchten wird, wie in einem so weit ausgedehnten Raume der Zusammenwirkung Aller mit Allen, und nach einer so sehr verlängerten Weltgeschichte, jeder mit dem Ganzen seiner Mitwelt und Vorwelt verbunden ist, so dass man ausser dieser allgemeinen Verknüpfung den Einzelnen aufzufassen kaum noch wird versuchen wollen. Aber eben deswegen, weil das Ganze so gross, wird der Einzelne desto kleiner sein; und weil die Geschichte so lang, wird das Leben des Menschen desto kürzer scheinen. Noch mehr als jetzt werden alsdann die verschiedenen Zweige der Industrie sich getheilt, noch schärfer als jetzt werden die Fächer der Kunst und der Gelehrsamkeit sich gesondert haben; noch mehr als jetzt wird man bei der Uebersicht des Ganzen der Wissenschaften sich mit allgemeinen Umrissen begnügen müssen. Und die noch weit wichtigern Umrisse des gesellschaftlichen Daseins, die man Sitten, Urkunden, Gesetze und Verfassungen nennt, müssen sie nicht in demselben Grade ehrwürdiger werden, wie es sich klärer zeigt, dass ohne sie die ungeheure Mannigfaltigkeit der menschlichen Verhältnisse sich nicht einmal überschauen, vielweniger in Ord-

nung halten, und gegen den furchtbarsten Umsturz sichern lässt? Gewiss, wenn erst ein entschiedenes und unverkennbares Uebergewicht des Allgemeinen über jedes einzelne menschliche Dasein, ja über die Fassungskräfte jedes Einzelnen vorhanden ist: dann wird ein tiefes Gefühl der Abhängigkeit von dem grossen Gange der Dinge sich jedem Versuch eines willkürlichen Verfahrens entgegensetzen, und vor der Erkenntniss des Nothwendigen werden die politischen Meinungen verstummen. — Doch wohin bin ich gerathen? und welche entlegene Zukunft habe ich mir vorgespiegelt? Die politischen Meinungen sind laut und werden noch lauter werden; und alle diese Meinungen werden von grossen Menschenkennern nicht bloss angenommen, sondern vertheidigt und verfochten. Diesen Streit kann meine Rede, und würde sie auch zur vollständigsten Abhandlung, nicht enden und nicht schlichten; nur wünschen und hoffen kann ich, dass die zugleich legitime und liberale Herrschaft, unter der wir leben, uns fortdauernd mit dem Schutze beglücken möge, unter welchem allein es möglich ist, so ruhig und so unbefangen, wie ich es gethan habe, die politischen Meinungen zu berühren.

nung halten, und gegen den furchtbarsten Umsturz sichern lässt? Gewiss, wenn erst ein entschiedenes und unverkennbares Uebergewicht des Allgemeinen über jedes einzelne menschliche Dasein, ja über die Fassungskräfte jedes Einzelnen vorhanden ist: dann wird ein tiefes Gefühl der Abhängigkeit von dem grossen Gange der Dinge sich jedem Versuch eines willkürlichen Verfahrens entgegensetzen, und vor der Erkenntniss des Nothwendigen werden die politischen Meinungen verstummen.

— Doch wohin bin ich gerathen? und welche entlegene Zukunft habe ich mir vorgespiegelt? Die politischen Meinungen sind laut und werden noch lauter werden; und alle diese Meinungen werden von grossen Menschenkennern nicht bloss angenommen, sondern vertheidigt und verfochten. Diesen Streit kann meine Rede, und würde sie auch zur vollständigsten Abhandlung, nicht enden und nicht schlichten: nur wünschen und hoffen kann ich, dass die zugleich legitime und liberale Herrschaft, unter der wir leben, uns fortdauernd mit dem Schutze beglücken möge, unter welchem allein es möglich ist, so ruhig und so unbefangen, wie ich es gethan habe, die politischen Meinungen zu berühren.

VII.

ÜBER EINIGE BEZIEHUNGEN

ZWISCHEN

PSYCHOLOGIE UND STAATSWISSENSCHAFT.

Dass die Staaten aus Menschen bestehn, und dass die Menschen ihre geistige Natur in den Staat mitnehmen, liegt unmittelbar vor Augen. Daher war es natürlich, dass schon Platon in seinen Büchern von der Republik Psychologie und Staatslehre verknüpfte. In der Seele glaubte er zwischen Denken und Begehren den ϑυμός zu finden, die Thatkraft, welche noch unbestimmt in Ansehung ihrer Gegenstände, sich nach beiden Seiten hin wenden, und entweder der Vernunft oder der Sinnlichkeit ihren Nachdruck mittheilen kann; ein Begriff, der etwas anders modificirt, bei den Heutigen den Namen der *Freiheit des Willens* führt, und auch hier das bezeichnet, was entweder für Vernunft oder für Begierde sich entscheidend, beide zur wirklichen Thätigkeit ergänzt, die sie für sich allein nicht entwickeln würden. In dem Staate suchte nun Platon denselben Typus wieder; und indem er sich den geordneten Staat gleich dem geordneten Menschen dachte, sonderte er zuerst unter den Staatsbürgern diejenigen aus, welchen ein freies Wirken, eine überwiegende Stärke, durch die Natur verliehen war; wenn nun diese zur guten Natur auch die gute Bildung empfangen würden, dann, dachte er, seien sie die wahren Wächter des Staats, indem sie im Dienste der Weisesten, das gemeine Volk zugleich schützten und in Ordnung hielten. Eine repräsentative Verfassung nach heutigem Sinne hat die platonische Republik ganz und gar nicht, und wenn sie dem Platon wäre vorgeschlagen worden, möchte er sie leicht irgendwo in die Reihe derjenigen Verfassungen eingefügt haben, durch welche er seinen vollkommenen Staat, mit allmälig wachsenden Fehlern herabsinkend, in seiner Ausartung herdurchgehn lässt. Oder noch wahrscheinlicher würde er die Repräsentation, in Hinsicht auf die heutige Grösse der Staaten, als ein unter Umständen brauchbares, keinesweges aber wesentliches Hülfsmittel angesehen haben, um das, worauf es in den Staaten ankommt, Uebereinstimmung derselben mit der menschlichen Natur, und

Entscheidung des Unbestimmten was in ihr liegt, für das Gute und Rechte, — zu Stande zu bringen und vestzuhalten.

Ob die Psychologie der neuern Zeit irgend einen bedeutenden Denker einladen könne, nach ihrem Vorbilde sich einen wohlgeordneten Staat vorzustellen, das ist eine Frage, welche im Vorbeigehn zu berühren sich kaum vermeiden lässt, obgleich sie einer Untersuchung schwerlich werth ist. Wollen wir uns im Ernste den Staat in drei solche Gewalten zerlegt denken, die sich verhalten, wie das Vorstellungsvermögen, Begehrungsvermögen, Gefühlvermögen? Wollen wir einer Corporation im Staate das blosse Anschauen und Denken, der andern ein blosses Wünschen, Streben und Wollen, der dritten gar das rein passive Fühlen auftragen? Wollen wir ferner ein Collegium im Staate anordnen, welches das allgemeine Gedächtniss darstelle, ein andres, welches die Einbildungskraft repräsentire; und soll, indem wir so fortgehn, gar irgend ein Departement der Affecten und ein andres der Leidenschaften errichtet werden? Ehe wir einen so ungereimten Gedanken völlig ausführen, wird uns der Verdacht aufsteigen, die heutige Psychologie mit ihren gespaltenen Seelenvermögen möge wohl Schuld daran sein, wenn sich zwischen ihrer Darstellung des einzelnen Menschengeistes und zwischen der bürgerlichen Vereinigung vieler Menschen keine Analogie will finden lassen; sie möge wohl das Untrennbare zu trennen versucht, und sich hintennach eine Wiedervereinigung dessen eingebildet haben, was, wäre es einmal getrennt, nimmermehr wieder zur Einheit zurückkehren würde.

Hiegegen dürfte Jemand einwerfen, es könne der Psychologie unserer Zeit nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn sie einer zu weit getriebenen Analogie nicht entsprechen wolle. Das sei eben der Fehler der heutigen Philosophen, dass sie über dem Jagen nach Aehnlichkeiten der Unterschiede vergässen. Schon habe man in der heutigen Naturphilosophie unternommen, den Staat nach dem Vorbilde des Universums zu construiren; das Misslingen eines solchen Beginnens solle uns warnen, nicht die Seele mit dem Staate zu vergleichen. Die innern Verhältnisse der Seele seien schwerlich von der nämlichen Beschaffenheit, wie die äusseren Verhältnisse zwischen den Mitgliedern eines grossen und öffentlichen Gemeinwesens; jeder Staatsbürger sei ein ganzer Mensch, mit allen Vermögen des Leibes und der Seele; man könne nicht erwarten, dass die Verhältnisse auch

nur zweier Menschen unter einander, vielweniger die unter den grossen Menschenmassen, den Ständen, den Communen, den Provinzen, welche den Staat ausmachen, das im Grossen wiederholen sollten, was im Kleinen in der tiefen Brust des Einzelnen verborgen liege. Das sei ebenso, als ob man sich einbilden wolle, eine grosse Menge von Uhren solle ein ähnliches Ganzes darstellen, wie die Theile einer einzigen Uhr; oder eine grosse Menge menschlicher Leiber solle sich zu einem solchen System verknüpfen, wie Lunge, Leber, Magen, Herz, Muskeln, Nerven, Knochen, in dem einzelnen menschlichen Leibe.

Das Gewicht dieses Einwurfs, geehrteste Anwesende, scheint mir in der That gross genug, um uns von übereilten Vergleichungen abzuschrecken. Wenn es sich nicht sollte nachweisen lassen, dass in dem Staate eine ähnliche Verknüpfung statt finde, wie in dem menschlichen Geiste, so möchte es uns wenig helfen, etwa das Beispiel derer für uns anzuführen, die mit dem Mikrokosmos und Makrokosmos, in alten Zeiten, oder auch jetzt, gespielt haben. Wer lieber phantasirt als denkt, der verknüpft freilich Alles, aber nur in seiner Vorstellung, denn über die Natur der Dinge hat er keine Gewalt. Auch müssen wir uns darauf gefasst halten, dass, selbst wenn wir haltbare Vergleichungspuncte zwischen Seele und Staat wirklich antreffen sollten, doch auch des Verschiedenen, des Eigenthümlichen, des Unvergleichbaren, sich auf beiden Seiten genug zeigen werde.

Die erste recht deutliche Spur aber, welche auf die Aehnlichkeit zwischen Geist und Staat hinweist, liegt in dem Umstande, dass die *Sprache* es ist, welche das Band der menschlichen Gesellschaft knüpft. Denn vermittelst des Worts, vermittelst der Rede, geht der Gedanke und das Gefühl des Einen hinüber in den Geist des Andern; dort weckt er neue Gedanken und Gefühle, welche sogleich über die nämliche Brücke wandern, um die Vorstellungen des Ersten zu bereichern; auf diese Weise geschieht es, dass der allermindeste Theil unserer Gedanken aus uns selbst entspringt, vielmehr wir Alle gleichsam aus einem öffentlichen Vorrath schöpfen, und an einer allgemeinen Gedankenerzeugung Theil nehmen, zu welcher jeder Einzelne nur einen verhältnissmässig geringen Beitrag liefern kann. Aber nicht bloss die Summe des geistigen Lebens, sofern sie im Denken besteht, ist ursprünglich Gemeingut, das

sich durch die Sprache Allen mittheilt: sondern auch der *Wille* der Menschen, der sich nach den Gedanken richtet, die Entschliessungen, die wir fassen, indem wir auf das, was Andre wollen, Rücksicht nehmen, geben deutlich zu erkennen, dass unsre ganze geistige Existenz ursprünglich von gesellschaftlicher Art ist. Unser Privatleben ist nur aus dem allgemeinen Leben abgesondert, in welchem es seine Entstehung, seine Hülfsmittel, seine Bedingungen, seine Richtschnur findet und immer finden wird.

Nun ist aber offenbar, dass die Art, wie wir uns das allgemeine Leben aneignen, nothwendig gleichartig sein muss mit den innersten Bestimmungen unserer eignen Geistesentwickelung. Das allgemeine Leben ist nichts ausser den Individuen; es besteht eben in dem, was diese, jedes einzeln genommen, in sich vollziehen, nachdem sie sich dazu gegenseitigen Anlass gegeben hatten. Wenn wir einen fremden Gedanken zu dem unsrigen machen, so muss derselbe Gedanke in uns möglich sein, er musste auch in uns, wenn schon nicht zuerst, entstehen können. Wenn der Plan, den wir entwarfen, von Andern angenommen wird, wenn er ihre Mitwirkung erlangt; so musste er auch in ihren Neigungen und Bestrebungen Wurzel fassen können. Es leuchtet also ein, dass das ganze Gewebe des gesellschaftlichen Daseins nicht nur aus den Fäden besteht, welche die Individuen spinnen, sondern dass es auch auf dieselbe Weise zusammenhängen muss, wie die Individuen ihre eignen Gedanken, Gesinnungen, Entschliessungen verknüpfen, denn es wird eben von ihnen verfertigt, und ausser ihren Geistern und Gemüthern ist es gar nicht vorhanden.

Dies wird noch klärer werden, wenn wir eine andre Betrachtung anstellen, die Anfangs der vorigen gerade entgegenzustehn scheint. Sind nicht in der Gesellschaft eine Menge von verschiedenen, einander widersprechenden Meinungen im Umlauf? Giebt es nicht im Staate eine unzählbare Summe von streitenden Interessen? Und ehe sich ein allgemeiner Wille bilden kann, müssen nicht zuvor diese widerstrebenden Kräfte sich unter einander ins Gleichgewicht gesetzt haben? — Aber gerade eben so geht es in dem Geiste des einzelnen Menschen. Jedes Individuum trägt eine unermessliche Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in sich, die unter einander vielfach entgegengesetzt sind; aber wegen dieses Gegensatzes verdrängen die Ge-

danken einander aus dem Bewusstsein. Dieses wohl wissend, suchen wir uns aller Störung von aussen zu erwehren, wenn wir über etwas scharf nachdenken, wenn wir irgend eine, grössere oder kleinere, geistige Arbeit zu Stande bringen wollen; es ist uns aus langer Erfahrung bekannt, dass der Gegenstand, den wir bearbeiten, sogleich unser inneres Auge fliehen wird, sobald ein unzeitiges Geräusch, eine fremdartige Nachricht, ein unerwartetes Geschäft, uns in Anspruch nimmt; darum verbieten wir, wenn es nur möglich ist, der äussern Welt, uns neue Vorstellungen zuzuführen, auf so lange, als wir mit unserm schon gesammelten Gedankenvorrath lebhaft beschäftigt sind. Aber was hilft's? Wir tragen der störenden Kräfte nur zu viele in uns selbst. Ehe wir es uns versehn, hat das in uns, was man Phantasie nennt, einen Sprung gemacht; unsre Gedanken sind auf einen Abweg gerathen, haben sich in einem Walde verloren; wir wissen nicht mehr was wir wollten, und müssen uns mit Anstrengung wieder auf die Anfangspuncte unseres Denkens zurückversetzen, um es nach dem vorigen Plane nun besser fortzuführen. So leicht stören wir uns selbst; so wirkt ein Theil unserer Vorstellungen wider den andern; so zerschneidet ein Gedankenfaden den andern. Und wie viel stärker noch zeigen sich die wider einander aufgeregten Kräfte in unserm Innern, wenn das Gefolge der Begierden und Leidenschaften, wenn die Affecten in uns zum Vorschein kommen. Diese sind sammt und sonders nichts anderes, als verschiedene Modificationen der Abweichung unserer vorhandenen Vorstellungen vom Gleichgewichte; daher ist ein stürmisches Meer, dessen Wogen sich bald über dem Spiegel desselben Gewässers, wenn es ruhig ist, erheben, bald unter dieser Fläche hinabsinken, — das wahre und treffende Bild eines dem Wechsel der Affecten unterworfenen Gemüths. — Demnach, wenn in der Gesellschaft der Menschen die Meinungen einander widersprechen, so wiederholt sich hier nach einem grössern Maassstabe, was wir in unserm Innern beobachten können, wenn wir dem Spiel unserer eigenen Gedanken zuschauen; und wenn im Staate die Interessen sich kreuzen, so durchkreuzen sich nicht minder unsere Wünsche, unsere Rücksichten; ja wenn endlich im öffentlichen Leben ein Wechsel von Factionen die bürgerliche Ruhe stört, so lag das Vorbild nicht bloss, sondern selbst

der Ursprung hievon offenbar in dem Tumult der Leidenschaften, die in den Gemüthern gähren.

Wir sehen nunmehr, wenn wir das Gesagte zusammenfassen, eine doppelte Grundähnlichkeit zwischen dem Staate und dem einzelnen Menschengeiste; nämlich Hemmung des Entgegengesetzten, und Verbindung dessen was sich nicht hemmt. Aus diesen beiden Anfängen entwickelt sich das geistige Leben; und eben darum erblickt man sie wieder in der Gesellschaft, wo die Sprache das Verbindungsglied wird für die Gedanken und Wünsche der verschiedenen Individuen.

Bevor ich nun diesem Principium seine Folgen abzugewinnen suche: muss ich zuerst meinen Gegenstand gehörig begrenzen. Die Staatswissenschaft, sofern sie vorschreibt, was sein *solle*, welche Verfassung und Verwaltung dem Gemeinwesen gebühre, liegt hier gänzlich ausser meiner Sphäre. Die angefangene Betrachtung ist rein theoretisch; sie nimmt die Staaten als vorhanden an, und als schwebend durch ihre innern Kräfte zwischen mancherlei Zuständen, ohne Rücksicht auf die Frage, was in diesen Zuständen Gutes oder Böses liege. Die Beschränkung auf einen solchen Standpunct ist unvermeidlich, weil die Psychologie, welche das andre Glied der Vergleichung darbieten soll, eine rein theoretische Wissenschaft ist, innerhalb deren die Moral gar keine Stimme hat, wiewohl es sich von selbst versteht, dass die Erkenntniss des menschlichen Geistes, nachdem man sie besitzt, zum Dienste sittlicher Zwecke soll genutzt werden.

Zuerst nun gilt von jedem System von Kräften, es sei welches es wolle, immer der Satz, dass es zum Gleichgewichte strebe. So ist es in der Seele, so ist es im Staate. Allein die geistigen Kräfte erreichen ihren Gleichgewichtspunct niemals vollkommen, und sie sind auch dann, wenn sie demselben schon nahe stehn, äusserst leicht ihm wieder zu entführen. Das erfahren wir (um hier von der speculativen Erläuterung dieses Satzes zu schweigen) zuvörderst in uns selbst. Wohl manchmal scheinen unsre Gedanken sich irgend einem Ruhepuncte zu nähern; allein gar bald werden wir inne, wie die mindeste Veränderung der äussern Reizung uns allerlei Vorstellungen aufregt, die in uns tief vergraben geschlafen hatten, die aber nunmehr, verstärkt durch neue Auffassungen von aussen, eine Kraft gewinnen, wodurch sie unsern geistigen

Horizont verrücken; — uns zum Beispiel über öffentlichen Neuigkeiten unsre Privatsorgen vergessen machen; oder uns vom heitern Genuss des gesellschaftlichen Lebens plötzlich in irgend eine finstre wissenschaftliche Tiefe hinein versetzen. Diese Reizbarkeit, dieselbe Wandelbarkeit zeigt sich auch im Staate; sofern wir unter diesem Worte nicht etwa bloss die Verwaltungsmaschine, sondern das wahre gesellschaftliche Zusammenleben verstehn; und folglich darauf Acht geben, welche Gesinnungen, und wie schnell sie wechseln, je nachdem die öffentliche Aufmerksamkeit auf diesen oder jenen Gegenstand gelenkt wird, und besonders je nachdem sie für diese oder jene Personen gewonnen und in Anspruch genommen wird, die eben sich hervorthun, oder sich eine allgemeine Missbilligung zuziehn. Was immer es sein möge, das ein allgemeines Interesse erregt, es wirkt immer dahin, Meinungen hier zu verbinden und dort zu trennen; eine Veränderung, die oftmals vorübergehend, in manchen Fällen aber bedeutend ist durch ihre Folgen. Denn jede Vereinigung der Meinungen stiftet eine Gesammtkraft, welche, wenn ihr Gelegenheit gegeben wird sich thätig zu äussern, nicht unterlassen wird zu verrathen, dass sie in etwas die Richtung verändert hat, wohinaus sich bis dahin das Ganze bewegte. Und jede Spaltung in den Meinungen schwächt eine Kraft, die bisher als eine einzige gewirkt hat. Dies würde weit öfter merklich werden und sich in wichtigen Folgen äussern, wenn nicht gewöhnlich ein und dasselbe Ereigniss hier Gleichdenkende vereinigte, dort Verschiedengesinnte von einander entfernte, so dass mehrere Kräfte zugleich entstehn, deren Wirkungen sich gegenseitig aufheben. Aber im Laufe der Zeit beobachtet man dennoch höchst auffallende Abänderungen in der Hauptrichtung des gesellschaftlichen Strebens, die sich allmälig aus jenen kleineren, und Anfangs unbedeutendern Umstimmungen ergeben haben.

Man würde sich indessen die Reizbarkeit und Wandelbarkeit, sowohl im menschlichen Geiste, als im Staate, viel grösser vorstellen als sie wirklich ist, wenn man von dem Gedanken ausginge, dass die ungeheure Menge von Kräften, welche dort in der ganzen Summe aller Vorstellungen, hier in der Menge aller Individuen liegt, unablässig in Wirksamkeit wäre. Die psychologische Untersuchung lehrt aber, dass in einem solchen

System von Kräften, wie die Vorstellungen des menschlichen Geistes es bilden, nothwendig die grosse Anzahl der schwächern Kräfte dem Uebergewicht einiger, verhältnissmässig weniger, hervorragenden, weichen müssen, so dass die schwachen nur noch in Verbindung mit den starken etwas bedeuten und vermögen. Wer nun dieses der Psychologie nicht würde glauben wollen; wer auch nicht in seiner innern Erfahrung wahrzunehmen wüsste, welcher Unterschied ist zwischen den herrschenden Hauptgedanken und dem Schwarm von Notizen oder von Einfällen, die nur von jenen hervorgerufen oder veranlasst, kommen und wieder gehen, um gebraucht und wieder zur Seite geworfen zu werden; wer diese Unterordnung in sich selbst also nicht kennte: der würde wenigstens im Staate das Gegenbild dazu finden, wo es allemal Patronen und Clienten giebt und geben wird; und wo niemals eine Demokratie in dem Sinne existirt hat oder existiren wird, dass in der That Alle gleichen Einfluss auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten hätten. Was man im Staate erreichen kann, das besteht darin, dass man die oftmals lästigen Coefficienten wegschafft, welche Reichthum und Geburt herbeibringen, und vermöge deren das Uebergewicht gar sehr von dem natürlichen Schwerpuncte der zusammenwirkenden Willen entfernt wird; wer aber diesen Gegenstand näher untersuchen will, der darf auch nicht vergessen, dass gerade Geburt und Reichthum es sind, wodurch, wenn man ihnen einen mässigen Einfluss lässt, die allzu grosse Wandelbarkeit und Reizbarkeit, die sonst nach psychologischen Gründen im Staate noch immer vorhanden sein würde, am sichersten vermindert werden kann. Auf den Reichthum passt dies natürlich nicht, in wiefern er sich in den Händen schwindelnder Speculanten befindet, die ihn jeden Augenblick einem Hazardspiel preisgeben, und damit so lange fortfahren, bis sie ihn wirklich verloren, und sein Gewicht in andre Hände gebracht haben. Aber es passt auf diejenigen Güter, welche ruhig bei den Familien bleiben, während die Generationen wechseln; und welche den Glanz der Namen, die einmal durch Glück oder Werth ausgezeichnet waren, zu erhalten dienen. Hiemit soll nicht, nach Art einiger Neuern, gesagt sein, dass die Idee des Staats ursprünglich und nothwendig Adel und unbedingtes Erbrecht einschliesse. Sondern nur soviel ist wahr, dass beide als Nothmittel nützlich sind, so

lange die bloss psychologischen Kräfte den Staat gar zu beweglich machen, das heisst, so lange noch in den Gedanken, den Meinungen, den Vorurtheilen, den Gefühlen, den Sitten, den Gesetzen, den Ueberzeugungen, nicht diejenige Vestigkeit und Gleichförmigkeit der Geistesbildung sich zeigt, welche, gemäss den ewigen und nothwendigen Wahrheiten, dereinst alle Nationalität veredeln und über den ferneren Wechsel erheben soll. Bis dahin aber sind in der That jene fremdartigen Gewichte, in einer gewissen, mässigen Stärke, dem Staate eben so unentbehrlich, wie der Ballast dem Schiffe, welches ohne ihn nicht tief genug im Wasser gehn, und deshalb allen Windstössen preisgegeben sein würde. Denn nach den psychologischen Gesetzen wechselt die in einem gegebenen Zeitpuncte vorhandene Unterordnung der schwächern Kräfte unter die stärkern sehr leicht, und zuweilen sogar ziemlich schnell; wovon der Grund sehr begreiflich ist. Es sind nämlich an sich die schwächern vollkommen gleichartig den stärkern, sowohl in der Seele die Vorstellungen, als im Staate die Menschen. Nun können in der Seele die schwächern Vorstellungen, wenn sie gleich für jetzt völlig dienend und unterwürfig darnieder liegen, und für sich gar nichts zu vermögen scheinen, doch gar leicht in einem sehr bedeutenden Grade verstärkt werden, durch neue Wahrnehmungen oder durch neue Verbindungen; und genau eben so werden auch im Staate die Anfangs wenig thätigen, die ruhig unterwürfigen Menschen zuweilen durch neue Erfahrungen geweckt und erhitzt; sie werden alsdann vollends stark und einflussreich, indem sie sich versammeln und rathschlagen, indem sie Partheien bilden, etwas Gemeinschaftliches unternehmen, und nach kleinern Erfolgen zu grössern Dingen aufstreben. Wenn so etwas begegnet, alsdann nimmt plötzlich das Staatsschiff eine andre Richtung; gerade so wie das Denken und Handeln der Menschen, wenn eine neue Combination, eine neue Erfindung gelungen ist, oder wenn auch nur eine neue Meinung sich über die andern Meinungen erhoben, wenn ein neues Vorurtheil den Standpunct verrückt hat, aus welchem man die Dinge zu sehen, — das heisst eigentlich, seine Vorstellungen von den Dingen zu verknüpfen, gewohnt war.

Es ist nun zwar schwer zu entscheiden, ob das menschliche Nachdenken mehr von diesem psychologischen Mecha-

nismus, oder ob der letztere mehr von jenem abhänge, und durch dasselbe könne zur Ordnung und Beständigkeit gebracht werden. Soviel ist gewiss, dass keine menschliche Weisheit sich jenen Anfechtungen ganz entziehen kann, die aus der natürlichen Reizbarkeit unseres einmal vorhandenen Vorstellungskreises gegen neu hinzukommende Vorstellungen und Gefühle nothwendig entsteht. Allein andererseits muss man auch anerkennen, dass, indem der Mensch sein eigener Zuschauer ist, und indem die Menschheit ihre eigene Geschichte sammelt, schreibt und beurtheilt, eben in dieser Selbstbeobachtung eine neue geistige Kraft entspringt, die zwar nicht ganz alleinherrschend, doch sehr mächtig eingreifend, zur Mässigung der Reizbarkeit, zur Anordnung des Verworrenen, zur Bevestigung des Wandelbaren, nach Begriffen und mit Ueberlegung hinwirkt. Man kennt diese Kraft, womit der Mensch sich aus seinem Taumel emporarbeitet, nicht bloss aus eigner innerer Wahrnehmung, nicht bloss durch die Erinnerung aus den Jugendjahren und durch den Uebergang aus der eignen frühern Beweglichkeit zu der allmälig gewonnenen männlichen Vestigkeit: sondern jeder von uns, und schon die Meisten vor uns, waren der Wirksamkeit einer Fürsorge unterworfen, womit die frühern Geschlechter den spätern vorarbeiten, indem sie ihnen einen Schatz von Lehre und Warnung, von Regeln und Grundsätzen, von angenommenen Gesetzen und Einrichtungen überliefern, die zu den stärksten psychologischen Kräften gehören, welche es geben kann, und die in demselben Maasse an Herrschaft gewinnen werden, wie sie an innerer Wahrheit und Gültigkeit gewinnen. Was in dem Laufe eines Menschenlebens ein glücklicher Augenblick ist, da der Mensch, sich selbst mit seinen Blicken umspannend und beurtheilend, einem Gesetze sich unterwirft, dessen Urheber er selbst ist: eben dies ist in der Geschichte ein grosser Mann, ein Gesetzgeber, ein Weiser, der sein Volk begreift, und demselben die Ordnung vorschreibt, deren es bedarf. Er selbst hat sich erhoben aus der Mitte der Uebrigen; seine Gedanken sind ursprünglich entnommen aus der allgemeinen Gedankenmasse; darum passen sie auch wieder zu dem Denken und Fühlen der Andern, sonst könnten sie keinen Einfluss gewinnen, und am wenigsten nach seinem Tode sich erhalten.

Aber gerade dieser Umstand beweiset auch und erklärt, dass, und warum, Individualität und Nationalität in die angefangene Charakterbildung mit hinüber gehn. Zu keiner Zeit, in keinem Augenblicke, ist der Mensch reiner Geist, ist ein Volk die reine Menschheit; jede Ueberlegung, auch die, wodurch der Mensch für sich, oder der Gesetzgeber für das Volk, sich über sich selbst erhebt, um sich gleich einem Fremden eine Lebensordnung vorzuschreiben, — jede Entschliessung und Handlungsweise, die auf solche Ueberlegung folgt, verräth immer noch den Boden, aus welchem sie entsprang, und zeigt, wenn nicht das Unrichtige, so doch das Einseitige dessen, der über sich oder sein Volk verfügte. Wie die Resultate der Wahrheitsforschung zweier gleich wahrheitsliebender Denker entweder in ihrem Inhalte oder doch in der Methode, sie zu erreichen, von einander abweichen, so hat auch die Sittlichkeit der trefflichsten Menschen ihr persönlich Eigenthümliches; so hat vollends jede Nationalbildung ihre Flecken und Schoosssünden, welche abzulegen sie weder Fähigkeit noch Neigung zeigt. Diese Abweichungen, in ihrem Ursprung vielleicht unbedeutend, werden in der Folge wichtig, wenn die mehrern — Menschen oder Nationen zusammenstossen. Kleine Vorurtheile reichen hin, um sie von einander entfernt zu halten; und wo keine Verbindung glückt, da steht die Zwietracht schon in der Nähe, um beim geringsten Anlass hervorzubrechen. Wem fallen hiebei nicht religiöse Secten und Religionskriege ein! Um ihnen auszuweichen, lehrte das achtzehnte Jahrhundert Toleranz, aber das neunzehnte, sich klüger dünkend, bezeigt hie und da schon wieder Lust, die alten Reibungen zu erneuern.

Dass in den Fehlern der Nationalbildung die Gebrechlichkeit der Staaten ihren Sitz habe, — während einzelne Fehler der Verwaltung, und selbst, wenn man will, der Verfassung, im Laufe der Zeit in soweit pflegen gehoben zu werden, als der gesunde Geist der Nation ihnen überlegen ist, — dies ist zu bekannt, um einer Ausführung zu bedürfen. Wenn wir aber die letzte Folge jener Gebrechlichkeit, den Untergang der Staaten, ins Auge fassen, wenn wir versuchen, sie mit dem Tode der einzelnen Menschen zu vergleichen, so werden wir inne, dass die beiden Fäden unserer Betrachtung hier aufhören, parallel zu laufen. Der Tod des Menschen ist kein

psychologisches, sondern ein physiologisches Ereigniss; dieses aber entrückt den Gegenstand der Psychologie aller fernern Beobachtung. Hingegen die Staaten, wenn sie auch noch so sehr altern, gleichen doch jenem Sterblichen, dem eine Göttin Unsterblichkeit geschenkt, aber die ewige Jugend vergessen hatte. So schleppte das griechische Kaiserthum ein langes, sündiges und sieches Leben, und so hätte auch das ihm verschwisterte römische Reich vielleicht noch lange gedauert, ja es wäre vielleicht mit Hülfe des Christenthums verjüngt worden, wenn nicht die Stösse von aussen ihm ein Ziel gesetzt hätten. — Man hat nun zwar, um die Parallele auf andre Weise fortzuführen, den Staaten oftmals ein organisches Leben zugeschrieben; durch welche Vergleichung die Physiologie an die Stelle der Psychologie gesetzt wird. Allein diese Zusammenstellung reicht gerade so weit und nicht weiter, als die vorige. Es ist der Mühe werth, dies näher zu bestimmen. Die Physiologie hat zu ihrem Gegenstande organische Leiber, deren ganze mögliche Bildung sich aus einem Keim entwickelt, dessen Kleinheit ihn den Sinnen entzieht. Mit dem Keime aber ist ganz bestimmt die fernere Evolution vollständig gegeben; dergestalt, dass man den Keim wohl pflegen oder verderben, die Evolution wohl einigermaassen beschleunigen oder verzögern, nicht aber dauerhaft verändern kann. Denn wenn Jemand etwa die Missgeburten als abgeänderte organische Formen betrachten will, so muss man ihn erinnern, dass diese an sich gebrechlich, und der Fortpflanzung unfähig sind. Solche Bestimmtheit der Form nun ist weder in dem menschlichen Geiste, noch in dem Staate zu finden. Vielmehr gilt vom Geiste und vom Staate der Satz, dass sie sich bestimmten Organismen zwar allmälig, und ins Unendliche fort nähern, sie aber niemals völlig erreichen; oder kurz: Physiologie zeichnet die Asymptote für Psychologie und Staatswissenschaft. Es ergiebt sich nämlich allerdings aus dem System aller Vorstellungen im Individuum und im Staate eine bestimmte Assimilationsweise für neu hinzukommende Vorstellungen, sammt den aus ihnen entstehenden Gefühlen und Begierden; aber jede Assimilation verändert zugleich das Assimilirende, und giebt dadurch den künftigen Assimilationen eine neue Richtung. Hierauf beruht die Möglichkeit der Erziehung, von der man sehr unrichtige Begriffe hegt, wenn man sie der Gärtnerei vergleicht; denn während

die letztere bloss die vorbestimmte Evolution der Pflanzen fördert, greift die erstere allerdings in das Innere des Keimes ein, indem sie dem Menschen Gedanken, Gefühle und Bestrebungen einimpft, die er ohne sie niemals erlangt hätte. Darum wird ein junger Neuseeländer, den wir in Europa erziehn, zwar nicht völlig Europäer werden, aber auch nicht völlig Neuseeländer bleiben; jenes nicht, weil sein Geist, als er zu uns kam, schon ein Analogon von organischer Bestimmtheit erlangt hatte; dieses nicht, weil die Organisation des Geistes nicht die Vestigkeit der eigentlichen Organismen hat, sondern sich nach neuen Eindrücken innerlich umändert. Und hiemit hängt unmittelbar der Unterschied zusammen, dass Pflanzen und Thiere eine zugemessene Zeit des Wachsens, Bestehens und Welkens haben; hingegen die Staaten sich bald schnell bald langsam entwickeln (vergleichen wir beispielshalber nur das heutige, noch sehr junge, und doch schon so starke, Nordamerika mit dem alten, langsam wachsenden Rom!) und dass eben so wenig in der Abnahme der Staaten, wie in ihrem Wachsen, bestimmte Perioden herrschen, vielmehr oftmals ein wechselndes Rückgehn und Vorwärtsgehn, wo nicht gar eine Art von Wiedergeburt in ihnen zu bemerken ist, dergleichen dem heutigen Frankreich und vielleicht auch Spanien, zu Theil zu werden scheint. Und soll ich hiebei nicht auch an Deutschland, an Preussen mich erinnern?

Es sind in der That nicht sowohl die successiven, als die simultanen Merkmale des Staats und der Organismen, die zwischen beiden eine Vergleichung rechtfertigen. Wie die Organe, von denen die Organismen ihre Namen führen, — wie Lunge und Herz, Leber und Magen, Muskeln und Nerven, zum Leben zusammenwirken: so arbeiten bekanntlich im Staate die verschiedenen Stände, zwischen denen die gemeinsam obliegende Arbeit getheilt ist, zum Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft einander in die Hand. Um aber diese Vergleichung durchzuführen, reicht es nicht hin, einen bestimmten Staat mit einer bestimmten Art von Thieren oder Pflanzen zusammenzustellen, sondern man muss beinahe die ganze Naturgeschichte durchlaufen vom Polypen bis zum Menschen, oder vom Pilz bis zur Eiche, um den Staat, der eigentlich nie etwas Bestimmtes *ist*, sondern der stets *wird*, und schwebt, und vorwärts oder rückwärts geht, mit dieser seiner ganzen Veränderlichkeit als einen Organismus denken zu können. Denn beim Ursprung

der Staaten war ohne Zweifel die Theilung der Arbeit in ihnen höchst unvollkommen, gerade wie die Theilung der organischen Functionen bei den niedrigen Thieren und Pflanzen; aber in dem aufblühenden Staate sondern sich die Stände immer weiter, sie nehmen Mittelglieder zwischen sich auf, denen die Sphäre ihres Thuns immer enger begrenzt wird; wie wenn den Thieren ohne Herz allmälig Herz und Lunge, denen mit wenigen Nervenknoten allmälig ein Rückenmark und ein Hirn einwüchse. Und nun können wir in unsere Betrachtung auch wiederum den menschlichen Geist einführen, der uns eine Aehnlichkeit mit dem Staate darbietet, welcher ich, ihrer Dunkelheit wegen, vorhin noch nicht wagte zu erwähnen. Nämlich der Geist, wie der Staat, ist zwar niemals ein ganz vest bestimmter Organismus, aber er organisirt sich fortwährend; und dieses sein Fortschreiten bezieht sich nicht bloss auf die Weise der Assimilation neuer Vorstellungen, sammt der Reizbarkeit gegen dieselben, (wovon schon oben die Rede war,) sondern auch auf die Sonderung der Functionen, die zum geistigen Leben zusammengehören. Aber hier muss man nicht nach ausser einander liegenden, räumlich getrennten Organen fragen, dergleichen wohl Einige im Gehirn gesucht haben, weil sie das vollkommen intensive Wesen des Geistes, und die mitten in dieser strengen Intensität dennoch enthaltene Mannigfaltigkeit, Sonderung und Entgegengesetztheit nicht fassen, vielleicht nicht einmal ahnen konnten. Vielmehr muss man sich üben, um zuerst nur soviel zu begreifen, dass unsere Vorstellungen vom Raume und von den räumlichen Dingen in der Seele nicht aussereinander, dass unsere Vorstellungen von der Zeit und den zeitlichen Dingen in der Seele nicht nacheinander sein können; dass vielmehr jede solche Vorstellung ihr Mannigfaltiges völlig zusammenfassen, völlig in Eins drängen muss, um den vorgestellten Raum und die vorgestellte Zeit wirklich zu enthalten, und Nichts davon zu verlieren. Hat man dies begriffen: dann wird man besser vorbereitet sein, um auch noch zu fassen, dass in der Einen, ungetheilten Seele, deren Vorstellungen aber durch sehr vielfältige Gegensätze und daraus entstehende Hemmungen gehindert werden, sich vollständig zu durchdringen, es verschiedene, grössere und kleinere *Vorstellungsmassen* gebe, in deren jeder eine gegenseitige Bestimmung der Partialvorstellungen allmälig entstehe, die sich aber

in dieser Hinsicht auf verschiedenen Puncten der Reife befinden; dass während der stets fortgehenden Abwechselung unserer Gedanken, sich die mehreren Vorstellungsmassen berühren, in einigen Puncten verschmelzen, und dadurch eine neue, gegenseitige Wirksamkeit erlangen; dass die stärksten, die herrschenden Vorstellungsmassen theils mit den meisten schwächern auf eine bestimmte Weise verbunden sind, theils mit neu hervortretenden sich am ersten, und am einflussreichsten, verbinden; und dass von der Art und Weise dieser Verbindungen, (die unendlich verschieden, aber in jedem einzelnen Falle mit mathematischer Genauigkeit bestimmt ist,) die Eigenthümlichkeit der Herrschaft abhänge, welche die starken Vorstellungsmassen ausüben, und welche die schwachen von ihnen erleiden. Um hier an etwas Bekanntem anzuknüpfen, erinnere ich an die wissenschaftlichen Systeme, an die moralischen, politischen, religiösen Ueberzeugungen, an die Verknüpfung zwischen diesen und den wichtigsten Lebenserfahrungen und Lebensplänen, an das Gefüge der mancherlei Privatverhältnisse; — wer dies Alles in sich selbst mit anhaltender Aufmerksamkeit beobachtet, der wird sehr bald seine eignen herrschenden Vorstellungsmassen und die wichtigsten Verbindungen derselben gewahr werden; auch die Art ihres Wirkens wird ihm nicht entgehn, wenn gleich die Erklärung dieses Wirkens ohne tiefere Speculation nicht genügend ausfallen kann. Der gebildete Mann ist demnach innerlich ausgerüstet mit einer Menge von Organen zu seinem Denken und für seine Entschliessungen; dem Ungebildeten fehlen diese Organe; alle Unwissenheit ist Mangel, aller Irrthum ist Krankheit in einem der Organe; wie viele aber ihrer, und wie vollständig ausgebildet ein jedes eigentlich sein solle, das ist eine Frage, die gerade so lautet wie die: wann im Staate die Theilung der Arbeit still stehn solle, und welches in den Unterabtheilungen der Stände die letzten Verzweigungen seien? Es ist eine Frage wie die: wie viele Organe eigentlich zu einem ganz vollkommenen Leibe gehören, nicht etwa bloss auf der Erde, oder in unserm Sonnensystem, sondern absolut genommen, und auf dem vollkommensten aller Weltkörper? Man sieht sogleich, dass alle diese Fragen unbeantwortlich sind.

Die Physiologie hat neuerlich angefangen, sich aufs engste mit der vergleichenden Anatomie zu verbinden; man wird daraus schliessen dürfen, dass sie sich nicht mehr auf die Angabe des

Nutzens der einzelnen Theile in dem menschlichen Leibe beschränke, sondern dass sie dem Leben in allen Formen nachspüre, die es anzunehmen fähig ist. Die Staatswissenschaft wird Niemand mit der Statistik einzelner Staaten verwechseln; sie ist längst in ihrer natürlichen Verbindung mit der Geschichte bearbeitet worden; sie haftet also nicht an der besondern Organisation dieses oder jenes Staats, sondern sie hat die Möglichkeit und stufenweise Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt im Auge. Die Psychologie allein schien zurückgeblieben; und sie kann freilich nicht von der Stelle kommen, so lange sie sich mit den fabelhaften Seelenvermögen trägt, die ungefähr soviel bedeuten, als wenn ein Physiolog, der niemals ein anatomisches Messer in Händen gehabt, niemals eine Lunge, einen Magen, ein Herz, niemals Adern, Nerven, Muskeln gesehn, noch davon gehört hätte, dem menschlichen Körper allerlei Vermögen zueignen wollte, z. B. ein Vermögen zu athmen, ein Vermögen zu erröthen, ein Vermögen die Glieder zu bewegen, ein Vermögen zu wachsen und dergl. mehr. Allein ich habe mir längst, und auch in dieser Vorlesung, die Freiheit genommen, die Seelenvermögen, Gedächtniss, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft u. s. w. bei Seite zu setzen; die wirksamen Kräfte in den Vorstellungen selbst aufzusuchen, und das geistige Leben, dessen Anfänge sich in den Thieren, in den Wilden, in den Kindern zeigen, bis zu seiner höchsten uns bekannten Ausbildung hinauf, als ein Continuum von Phänomenen zu betrachten, dessen gesammte Möglichkeit, mit allen in ihm liegenden Uebergängen und Verbindungen, die eine und untheilbare Aufgabe der Psychologie ausmacht; eine Aufgabe, die freilich nicht bloss empirisch ist noch sein kann, sondern die vielmehr die ganze Speculation, mit allen ihren Hülfsmitteln und Wendungen, und dann wiederum eine sorgfältige Vergleichung mit der Erfahrung unumgänglich erfordert. Sobald aber die Psychologie auf diese Weise bearbeitet wird, ergeben sich nicht bloss die Vergleichungen, sondern auch die Anfänge der innern Verbindung, worin diese Wissenschaft mit andern zu treten geeignet ist. Nun bin ich zwar sehr weit entfernt, um einiger neuen philosophischen Grundsätze willen sogleich eine Reform in den mit der Philosophie verwandten Wissenschaften anzukündigen; eine Anmaassung, deren Beispiele nur allzubekannt sind. Allein,

soviel getraue ich mir zu behaupten, dass eine richtige Psychologie viel genauer, als die bisherige falsche es vermochte, sich mit der Staatswissenschaft in Verbindung setzen wird. Was in den Staaten sich zusammenwirkend erhebe, sich wider einander wirkend vernichte; was leicht und schnell veränderlich, was langsam und schwer beweglich sei; wieviel der blinde Mechanismus durch sich selbst hervorbringe, wieviel kluge Ueberlegung und sittlich reines Wollen vermöge; welche Reizbarkeit, welche Unsicherheit, welche Gefahr und Hoffnung auch der scheinbar am besten organisirte Staat übrig lasse; welche Theile seiner Einrichtung, gleich harten Knochen, bloss durch ihre mechanische Vestigkeit nützlich seien, und wie man ihre Dauerhaftigkeit sichern könne; welche andre Theile dagegen die Reizbarkeit der Muskeln, oder gar die Empfindlichkeit der Nerven besitzen, und wie man diese durch leise Berührung zugleich schonen und ins Spiel setzen müsse: diese und tausend ähnliche Fragen wird sich der Staatskundige schwerlich je genügend beantworten können, solange nicht die Hemmungen und Complicationen der Vorstellungen, die Strebungen und Spannungen der Gemüthszustände, der Ursprung der Formen aller Erfahrung, die Stufen der Entwickelung in Urtheilen und Begriffen, die Verhältnisse der Vorstellungsmassen in der Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung, — kurz, solange nicht die geistige Organisation ihm klar vor Augen liegt, die, mehr oder minder ausgebildet, in jedem einzelnen, das Ganze des Staats mitbestimmenden Bürger vorhanden ist; und die eben darum in Allen wirkt, weil das Ganze die Natur seiner ersten, einfachen Bestandtheile niemals verleugnen kann. Wenn nun die Psychologie einen Theil des Fundaments ausmacht, worauf die Staatswissenschaft, um vollständig begründet zu sein, ruhen muss; so findet zugleich ein umgekehrtes Verhältniss zwischen beiden statt, nämlich dies, dass die abgeleitete Wissenschaft zur Rechnungsprobe diene für die, von der sie abhängt; dass also die Irrthümer, welche in die Psychologie eingeschlichen sein möchten, sich dadurch verrathen werden, wenn in der Staatswissenschaft nichts Haltbares vorkommt, was ihnen entsprechen könnte. Auch dieses Verhältniss aber ist gegenseitig; die richtigen Lehrsätze der Staatskunst, sobald sie hinausgehn über die praktischen Ideen, über die Bestimmungen dessen was sein soll, müssen in Ansehung der Ausführbarkeit

und der Wirksamkeit der durch sie vorgeschriebenen Maassregeln sich durch psychologische Gründe, die ihnen zur Unterstützung dienen, bewahrheiten; widrigenfalls sind sie ebenfalls des Irrthums verdächtig. Schwerlich könnte ich diesem Vortrage einen angemessenern Schluss hinzufügen, als indem ich zweier falscher Lehren gedenke, deren eine in der Psychologie, die andere in der Staatswissenschaft ihren Sitz hat, und die durch Zusammenstellung beider Wissenschaften ihr Irriges sehr leicht verrathen. Die eine ist die sogenannte transscendentale Freiheit des Willens, durch welche Kant, verleitet durch eine unrichtige Wendung in seiner Begründung der Sittenlehre, die der Wahrheit näher liegende Ansicht Leibnitz's verdrängte, und welche Schelling, ganz wider den Geist der gesunden Naturbetrachtung, aufrecht halten wollte. Nach dieser Lehre von der Freiheit des Willens ist der Causalzusammenhang aufgehoben, welcher den Gang der Menschengeschichte und die Bildung der Staaten aus psychologischen Gründen umfassen sollte. Wo jedes Individuum absolut frei ist, da muss man in der gesammten Thätigkeit Aller, und folglich in dem Resultate dieser Thätigkeit, keinen Zusammenhang, sondern Lücken und Sprünge erwarten; und da ist es ganz vergeblich, eine auch nur wahrscheinliche Regelmässigkeit der Zusammenwirkung veranstalten zu wollen. Also wäre die Staatskunst zwar vielleicht eine Aufgabe in der Idee, aber eine vollkommene Thorheit in der Ausübung. Da dieses falsch ist, so muss auch die Annahme der transscendentalen Freiheit einen Irrthum enthalten, dessen Entwickelung übrigens nicht dieses Orts ist. Das andre Beispiel bietet in der Staatswissenschaft die Meinung dar, als lasse sich irgend eine Verfassung erfinden, die für alle Staaten die rechte sei oder doch die beste. Wenn dies wahr sein soll: so muss der Schwerpunct des gesammten Wollens im Staate durch irgend eine Einrichtung können bevestigt werden, indem, wenn er sich verrückt, offenbar die Constitution des Staats keinen Haltungspunct mehr hat. Nun setzt aber die Vestigkeit jenes Schwerpuncts entweder Unbeweglichkeit aller einzelnen Willen, oder genaue Compensation ihrer Bewegungen voraus, wovon das Letztre, wenn wir es psychologisch überlegen, sich wo möglich noch ungereimter zeigt als das Erstere. Hat man aber mit der Reizbarkeit des menschlichen Geistes zugleich auch die Gesetze des Uebergewichts

der stärksten und am besten verbundenen Vorstellungsmassen wohl begriffen, hat man überdies die psychologische Möglichkeit einer moralischen Bildung eingesehn, vermöge deren die herrschenden Vorstellungen eben die des Guten und Rechten sein müssen: so ergiebt sich nicht bloss eine Freiheit der Individuen, die gerade nach Kant's eigentlicher Meinung in der Moralität selbst liegt, sondern es erhellet auch, dass jenes Streben nach der besten Verfassung des Staats, wofern es nicht widersinnig sein soll, innigst verbunden sein muss mit dem Bemühen für die allgemeine Veredlung des Volks, durch welche allein die Wirksamkeit des unter sich entgegengesetzten Privatinteresse soweit vermindert, und ein gemeinsamer Schwerpunct alles Wollens so dauernd bezeichnet werden kann, dass es erlaubt ist, an eine wahre Stabilität des Staatsgebäudes zu denken. Doch diese Wahrheit ist zu unserer Zeit der allgemeinen Anerkennung schon so nahe, dass ich hoffen darf, in Ihrer Zustimmung, geehrteste Anwesende, für meinen Vortrag hier einen Ruhepunct zu finden.

der stärksten und am besten verbundenen Vorstellung müssen wohl begriffen, hat man überdies die psychologische Möglichkeit einer moralischen Bildung eingesehn, vermöge deren die herrschenden Vorstellungen eben die des Guten und Rechten sein müssen: so ergiebt sich nicht bloss eine Freiheit der Individuen, die gerade nach Kant's eigentlicher Meinung in der Moralität selbst liegt, sondern es erhellet auch, dass jene Frage nach der besten Verfassung des Staats, wofern sie nicht widersinnig sein soll, innigst verbunden sein muss mit dem Bemühen für die allgemeine Veredlung des Volks, durch welche allein die Wirksamkeit des unter sich entgegengesetzten Privatinteresse soweit vermindert, und ein gemeinsamer Schwerpunct alles Wollens so dauernd bezeichnet werden kann, dass es erlaubt ist, an eine wahre Stabilität des Staatsgebäudes zu denken. Doch diese Wahrheit ist in unserer Zeit der allgemeinen Anerkennung schon so nahe, dass ich hoffen darf, in Ihrer Zustimmung, geehrteste Anwesende, für meinen Vortrag hier einen Ruhepunct zu finden.

VIII.

ÜBER
DIE UNMÖGLICHKEIT,
PERSÖNLICHES VERTRAUEN IM STAATE
DURCH KÜNSTLICHE FORMEN ENTBEHRLICH ZU MACHEN.

REDE,

GEHALTEN IN DER KÖNIGLICHEN DEUTSCHEN GESELLSCHAFT ZU KÖNIGSBERG AM KRÖNUNGSTAGE DEN 18 JANUAR 1831.

VORWORT.

Jedes Volk muss an seine Obrigkeit glauben, so lange es kann; denn es bedarf ihrer. Der Glaube ist ein praktisches Postulat, das heisst, er geht dem Beweise voran; ja er braucht keinen eigentlichen Beweis, sondern nur Bestätigung. Die Obrigkeit wird ihn bestätigen, indem sie, ohne Vorgunst, alle vernünftigen Bestrebungen des Volkes als eine Gesammtheit auffasst, ordnet und sich denselben in fortwährender Fürsorge hülfreich beweiset.

Macht und Ansehen, die nothwendigen Grundlagen der Obrigkeit, sind allemal für den Staat etwas Vorgefundenes, das, wenn schlecht gehütet, zwar bald zerstört, aber niemals nach Willkür wieder geschaffen werden kann. Wieviel Willkür sich einmischt, soviel ist an der Macht verdorben. Dasjenige Volk, welches damit experimentirt, giebt sich einer gebieterischen Nothwendigkeit preis, die nicht lange auszubleiben pflegt.

Die Erkenntnissbegriffe der allgemeinen Staatslehre sind sehr verschieden von den Musterbegriffen. Jene führen auf allgemeine theoretische Untersuchungen über die Naturgesetze, nach denen streitende geistige Kräfte (theils in einzelnen Personen, theils in der Gesellschaft,) sich allmälig ins Gleichgewicht setzen. Dass die mathematische Psychologie in die Staatslehre eingreift, ist am gehörigen Orte gezeigt worden. Völlig unabhängig davon bestehen die Musterbegriffe, oder, wie man gewöhnlich sagt, die praktischen Ideen; ja sie haben den Vorzug, die *Zwecke* zu verdeutlichen, während jene theoretischen, oder Erkenntnissbegriffe nur dienen, um in Verbindung mit der Geschichte und Erfahrung die *Mittel* zu den Zwecken leichter aufzufinden, und den Hindernissen zu begegnen. Aber auch unter einander müssen die praktischen Ideen genau abgeson-

dert werden,* bevor alsdann, — nicht durch Vermengung, und eben so wenig mit einseitiger Betrachtung (gemäss den gewöhnlichen Fehlern), — sondern durch *Zusammenfassung aller Ideen*, das eigentlich moralische Urtheil über Personen und Staaten gewonnen wird.

Diese allgemeinen Sätze können zur Vorbereitung genügen. Wenn der Leser schärfer prüft, als vom blossen Hörer zu erwarten stand: so wird ihm auch nicht entgehen, dass der nachstehende Aufsatz Manches enthält, was vielleicht nur unter der Regierung unseres Königs, Friedrich Wilhelm des dritten, so gedacht, so gefühlt und darum so geschrieben und ausgesprochen werden konnte.

Hohe, Höchstgeehrte Anwesende!

Zurückschauend auf zwanzig verflossene Jahre, in welchen mir nicht ganz selten die Ehre des öffentlichen Wortes an unsern beiden Festtagen übertragen wurde, erinnere ich mich den Glanz der preussischen Krone meistens wie vom heitern Sonnenlichte verstärkt, doch zuweilen auch wie aus einem mehr oder weniger dunkeln Hintergrunde hervorschimmernd erblickt zu haben. Heute aber scheint sie mir zu leuchten mit einer Kraft des eigenen, reinen Lichtes, wie niemals zuvor. Zwar bemerken wir etwas von mehr als gewohnter Bewegung unserer Truppen; aber wir wissen, wir fühlen es tief: der Grund dieser Bewegung ist nicht bei uns einheimisch. Zwar berichtet uns die Zeitung eine unsinnige Fabel, deren Gegenstand unsre Stadt soll geworden sein; aber es scheint, man habe uns das Vergnügen schaffen wollen, unsre Ruhe doppelt angenehm zu empfinden. Wem verdanken wir diese Ruhe? Etwa einer künstlichen Maschine, dergleichen man in andern Staaten zu erbauen versucht hat, um aus getrennten Gewalten ein Gleichgewicht zusammenzusetzen, das um desto ängstlicher bewacht wird, weil die Maschine sich unaufhörlich bewegen, und stets verän-

* Allgemeine praktische Philosophie, Göttingen, 1808. Der Verfasser schrieb das Buch, ehe er noch daran denken konnte, in den preussischen Staatsdienst zu treten.

derten Umständen entsprechen muss? Solche Kunst kennen wir wohl in der Theorie, aber die Praxis würde uns neu sein; und ich zweifle, ob sie uns erfreuen könnte. Es mag gewagt, dreist, unzeitig scheinen, wenn ich heute gerade diesem Zweifel einen unvollkommenen mündlichen Ausdruck zu geben versuche; allein ich hatte nicht lange Zeit, meinen Gegenstand zu wählen, und der nächste schien mir der beste. Oder kann uns etwas näher liegen, als die Dankbarkeit, womit wir *unseres Königs* ehrfurchtsvoll gedenken? Eine lebendige Person ist's, die uns schützt; ein lebendiger Geist, der entfernte Provinzen mit uns vereint; ja ein langes fleckenloses Leben, eine lange wohlthätige Regierung war nöthig, wenn das öffentliche Vertrauen den hohen Grad erreichen sollte, durch welchen in unsrer prüfenden Zeit die preussische Monarchie zusammengehalten wird. Diese, schon durch frühere grosse Herrscher vorbereitete, also keineswegs von selbst vorhandene, sondern während einer langen Jahresreihe allmälig geschaffene Wirklichkeit ist's, die mir vorschweben wird, auch wann ich in abgezogenen Begriffen das *Vertrauen* als einen Gegenstand des Denkens zu betrachten, und die *künstlichen Formen* ihm entgegenzustellen unternehme. Theoretiker werden mir einwenden, persönliches Vertrauen setze Personen voraus, denen man trauen könne; das Vorhandensein solcher Personen aber sei ein Glück, dessen man sich erfreuen möge, wenn man es besitze; hingegen der Staat sei stets da, und stets nothwendig, nun aber könne man das Nothwendige nicht dem Glücke anvertrauen; daher sei die Aufgabe zur Sprache gekommen, ob nicht eine so künstliche Form des Staates könne erdacht werden, dass auch wo das Vertrauen fehle, dennoch durch Aufhebung der streitenden Interessen mitten aus den Gesinnungen des Eigennutzes eine Gesammtwirkung hervorgehe, ähnlich der eines Staates, in welchem das Vertrauen herrscht und das Ganze belebt. Von solcher Theorie darf ich nicht wegwerfend reden; denn es lassen sich berühmte Männer angeben, die sich mehr oder weniger ernstlich damit beschäftigten. Doch gestehe ich, dass nicht erst jetzt, sondern schon in meinen jüngern Jahren, mir immer die Chemiker dabei einfielen, die allerlei Versuche anstellten, um — *Blut* zu machen! Eine künstliche Mischung, von Menschenhänden bereitet, wie man jetzt Mineralwässer bereitet, sollte Blut darstellen! *Was für Blut?* ich weiss es nicht, aber soviel ist bekannt, dass zu

jeder Art desselben ein eigner animalisch lebender Leib gehört, und dass keine Gattung von Thieren ohne die höchste Gefahr die Transfusion des Thierblutes von einer fremden Gattung ertragen kann. Das künstliche Blut also, gesetzt auch, dessen Verfertigung wäre gelungen, hätte nur einem künstlichen Thiere angehören können; allen unsern wirklich lebenden Wesen wäre es Gift geworden. Wo aber ist der Staat, wo ist das Volk, dem man in Folge blosser Theorie eine künstliche Einrichtung geben könnte, ohne sich um das wirkliche, lebendige, gerade jetzt vorhandene Vertrauen, das die Menschen unter sich verknüpft, zu bekümmern? Ich weiss es nicht. Die fremde Kunst, so fürchte ich, möchte sich in fremdes Gift verwandeln, das dem wirklichen Staate wäre in seine Adern eingespritzt worden.

Erlauben Sie jetzt, höchstgeehrte Herren! dass ich mir den Gegenstand der Betrachtung mehr in seine Theile zerlegt vergegenwärtige. Zuerst auf den Staat sollen meine Gedanken sich richten. Im wohlgeordneten Staate finden wir unstreitig allemal künstliche Formen; denn seinen Bewegungen, mannigfaltig wie sie sind, ist überall Maass und Ziel vorgeschrieben, durch Gesetze, deren Zusammenhang nicht ohne grosse Kunst zu erreichen steht, und durch Sitten, welche in den Familien während eines langen Laufes der Zeit unter Mitwirkung der Kirche und der Schulen sich bildeten. Die Gesetze jedoch machen nicht überall durch militairischen Zwang sich gelten; sondern im starken Contraste gegen das Kriegsheer sehen wir die Wirksamkeit der Geistlichen und der Aerzte sehr abhängig vom Vertrauen; und auch die Gerichtshöfe und die Männer der Verwaltung erblicken wir umgeben von einem Vertrauen, das, wo es in irgend einem Puncte wanken möchte, gleich mit bitterem Schmerze würde vermisst werden. Je höher wir nun von unten herauf die Stufen des Staats hinansteigen, desto weniger mögen wir den Gedanken ertragen, dass irgendwo das Vertrauen aufhören könnte, uns von dem minder Wichtigen zu dem mehr Entscheidenden und weiter Umhergreifenden zu begleiten; und dass wohl irgendwo ein Surrogat zu Hülfe kommen müsste, um das Fehlende zu ersetzen. Dort oben kreuzen sich alle Gesichtslinien; denn nach oben hin schauen Alle, nach oben rufen Alle, welchen drunten, bei ihren kleinen Angelegenheiten, bei ihren engern geselligen Kreisen, etwas fehlt, so dass ihnen Rath und Hülfe nöthig wird.

Hier habe ich einen Punct berührt, auf welchen nöthig sein möchte, die Aufmerksamkeit für einen Augenblick zu heften. Familien, Gemeinden, Dörfer, Städte, Provinzen, entstehen nicht aus dem Staate, sondern er entsteht aus ihnen, und sie würden bleiben, *sie müssten ihren innern Zusammenhang behalten*, selbst wenn die Staatsform sich änderte. Es giebt eine irrige Ansicht der Staatslehre, welche das umzukehren scheint, so, als ob sich von oben her nach unten hin der Staat bildete und in solcher Ordnung sich beschreiben liesse. Es giebt einen falschen Gebrauch der allgemeinen Begriffe, welchen man der Logik nachahmen will, die freilich das Allgemeinste voranzustellen pflegt, um demselben ein Merkmal nach dem andern, stets näher und näher bestimmend, beizufügen. In der Angewöhnung, das Reale mit dem Allgemeinen zu verwechseln, und die Betrachtung des Realen von den obersten Begriffen anzufangen, liegt ein Hauptgrund der Klagen, dass vielfältig die Theorie nicht zur Praxis passen wolle. So hat man unter andern die Lehre von der menschlichen Seele bei dem Ich angefangen, in der Meinung, man könne dieses Ich allmälig mit allerlei Vermögen begaben, und weiter und weiter bestimmend und spaltend den Vermögen, als wären sie allgemeine Begriffe, andre unterordnen; z. B. dem Erkenntnissvermögen die Vernunft und die Sinnlichkeit, der Vernunft die theoretische und praktische, der Sinnlichkeit den äussern und innern Sinn, und so fort. Dem ähnlich ist man auch mit der Materie verfahren, als gäbe es erst Materie überhaupt, woraus dann weiter starre und flüssige Körper hervorgingen. So nun erscheint auch der Staat wohl Manchem, als könnte er ihn aus einem sogenannten allgemeinen Willen construiren, alsdann die Macht ihm einpflanzen, darauf Gesetze geben, und nun gleichsam aus den Gesetzen die verschiedenen Stände, aus den Ständen die Menschen erzeugen, welche nur dazu da wären, um den solchergestalt ausgesonnenen Staat zu realisiren. In der wirklichen Ordnung der Dinge ist das Alles umgekehrt. Wir haben früher einzelne Vorstellungen, und ein Zusammenwirken derselben, ehe und bevor aus diesem Zusammenwirken dasjenige entsteht, was man, unter dem Namen des Anschauens und Denkens, unrichtig genug der Sinnlichkeit und der Vernunft beilegt, und vollends ehe unser Selbstbewusstsein, unser Ich möglich ist; — es giebt früher *starre* Körper, ehe sich um dieselben eine Atmosphäre

von Luftarten und von Dämpfen sammeln kann, aus welchen letztern erst der Druck entsteht, der die Flüssigkeiten zusammenhält. So auch fängt in der Wirklichkeit der Staat nicht an beim allgemeinen, auf ihn gerichteten Willen, sondern die Menschen haben früher Privatverhältnisse, ehe sie an öffentliche Angelegenheiten denken können, und es muss früher eine Macht, oder mindestens eine Auctorität da sein, ehe es den Menschen einfallen kann, die Macht zu Hülfe zu rufen, wo ihnen in ihren kleinern Kreisen etwas fehlt. Wäre dies nicht: was sollten wir von einer Provinz denken, die so häufig ein Staat dem andern bei Friedensschlüssen überlässt, mit der Anweisung an die Unterthanen, fortan dem neuen Herrn, der sie zu schützen nunmehr übernommen habe, Gehorsam und Treue zu beweisen? Ein Blick auf die preussische Monarchie zeigt sogleich, dass solche neue Glieder allerdings dem Ganzen anwachsen können, sobald sie, — was freilich die Bedingung war, — einen Herrn finden, zu welchem sie *Vertrauen* fassen, um bei ihm Trost und Hülfe zu suchen. Nur in solchen Fällen, wo das Vertrauen nicht übertragen, nicht gewonnen, vielleicht selbst nicht ernstlich gesucht, oder auch um alter Erinnerungen willen verweigert wird, — sehen wir Unglück über Unglück aus misslungener Verschmelzung verschiedenartiger Provinzen entstehen.

Nach diesen Vorerinnerungen lassen Sie uns die Hauptfrage wieder ins Auge fassen: ist es möglich, dass künstliche Formen Ersatz leisten, wenn im Staate das persönliche Vertrauen fehlt? Mit der entschiedensten Ueberzeugung spreche ich: Nein. Vielmehr gerade umgekehrt, wo die Formen weniger ausgebildet sind, da vermag persönliches Vertrauen sie zu ersetzen. Diesen letztern Satz wollen wir nun zunächst überlegen; er wird alsdann Licht auf den entgegenstehenden werfen.

Die Bewegung im Staate geht, wie vorhin bemerkt, ursprünglich von unten nach oben, und wo sie von oben herab kommt, ist sie als eine rückkehrende, erwiedernde zu betrachten. Die Menschen bilden zuerst und zunächst kleinere Kreise; in Familien, Dörfern, Städten brauchen sie Ordnung und Schutz; sie brauchen Richter, Geistliche, Aerzte, und für den Nothfall Bewaffnete; *darum* werden ihnen geprüfte und tüchtige Männer hingestellt, die allenthalben, in den kleinsten Theilen des Staats, das rechte Leben erhalten, welches alsdann von selbst mit einigem Glanze leuchtend in den höhern Gesellschaftskreisen her-

vortritt. Von einem verschwenderischen, nur für seine Ueppigkeit das Land aussaugenden Hofe wissen wir nichts; giebt es und gab es anderwärts dergleichen, so ist das uns fremd, wie es dem Begriffe des Staats fremd ist. Ist nun jene auf- und wieder absteigende Bewegung im gehörigen Gange, und wird sie beseelt vom Vertrauen, so äussern sich die Wünsche, darauf folgen die Erkundigungen, Berichte werden gefordert und erstattet, der aufmerksamen Frage entspricht die offene Antwort; aus der Sammlung aller eingelaufenen Antworten entspringt die Kenntniss der Bedürfnisse, nämlich der wahren, sowohl sittlichen als natürlichen Lebensbedürfnisse, wovon die launenhaften Wünsche, die eigensinnigen Forderungen, an denen es niemals fehlt, wo einmal die Willkür Spielraum findet, sorgfältig zu unterscheiden sind. Nun wird überlegt, welche Hülfsmittel der Boden, der Fleiss, der Handel darbieten mögen, und wie sie am schicklichsten können vertheilt werden. Ist die Natur karg, (und die unsrige spendet ihre Gaben nicht eben freigebig!) ist das Bedürfniss gross, (und die militairische Stellung unsres Staats gebietet Spannung!) so kann nicht ohne Mühe, nicht ohne Anstrengung, nicht ohne Versagungen das Wünschenswerthe herbeikommen und sich wieder vertheilen. Wäre aber die Herrschaft schwach, müsste sie für sich selbst besorgt sein, *könnte sie als ein Geschöpf der Willkür auch willkürlich verdrängt zu werden Gefahr laufen:* dann würde eine solche Herrschaft ihre wahren Bemühungen nicht der bürgerlichen Gesellschaft zuwenden, sondern nur scheinbar etwas thun, um auf dem kürzesten Wege die Meinung für sich zu gewinnen. Ein Herrscherstamm muss stehen wie ein Baum, den Jahrhunderte ernährten, prüften und bevestigten. Er muss stehen wie der unsrige, welchen, wenn das Glück ihn nicht gegeben hätte, keine menschliche Weisheit erfinden, keine Gewalt erzeugen könnte. Auf einen solchen Herrn aber, wie unser König ist, richtet sich das Vertrauen, und es empfängt alsdann soviel Hülfe, als der Vorrath gestattet.

Wieviel nun die vorhandenen Formen dazu mögen beigetragen haben, dass eine so wohlthätige auf- und absteigende Bewegung sich bilden konnte, dies maasse ich mir nicht an genau zu durchschauen. Nur soviel glaube ich zu erkennen, dass hiebei auf die Zusammenwirkung aller Beamten, durch welche Bericht von den Bedürfnissen des Volks eingezogen

wird, das Meiste ankommt. Sie sind die vermittelnden Organe des Verkehrs zwischen dem Herrn und dem Volke. Ueber sie werden in fremden Ländern Klagen genug vernommen; ihre Verantwortlichkeit sucht man auf alle Weise zu schärfen; die Minister, so redet man, haben das verschuldet, was man dem Herrn nicht zur Last legen will. Der König, so *sagen* die Fremden, kann nicht Unrecht thun. Aber um solche Reden führen zu können, binden diese Fremden ihren Königen die Hände, und möchten sie am liebsten gar nicht handeln lassen. So stark ist das Bedürfniss des Vertrauens, dass man den Schein noch sucht zu retten, wo man schon die Wirklichkeit verloren giebt, und sie vielleicht kaum jemals vollständig so kannte, wie wir sie kennen. Aus solchem Boden kommen die ausländischen, spitzfindig ersonnenen, künstlich unterhaltenen, niemals zuverlässigen Formen, in welche sich Minister fügen, die nicht wissen, ob sie ein Jahr lang ihren Platz behaupten werden, und keinem ihrer untergebenen Beamten eine längere Dauer seiner Stellung, ja nicht einmal dem einzelnen unternehmenden Bürger die Lage der Dinge versichern können, worauf rechnend er seine Einrichtungen getroffen hat. Doch wir wollen für jetzt wenigstens unsre Augen von einer fernen, traurigen Wirklichkeit abwenden.

Dürfte man sich ein ideales Bild von der Zusammenwirkung aller Beamten entwerfen, so wäre hiemit, unter Voraussetzung des allgemeinen und gegenseitigen Vertrauens, wenn nicht die bequemste, so doch die einfachste Form des Staatslebens gefunden. Denn was will man mehr, als treuen und vollständigen Bericht an den Herrn von den sämmtlichen wahren Bedürfnissen des Volks? Und geschickte Ausführung der auf solchen Bericht erfolgenden Befehle? Was will man mehr? Man wird ja doch den Herrn nicht *zwingen* wollen; welches die Ungereimtheit selbst wäre; denn gesetzt, der Zwang sei auch nur denkbar, so hebt schon der blosse Gedanke die Zuverlässigkeit der Herrschaft auf, und der veste Punct verschwindet, woran Alles im Staate soll angelehnt und angeheftet werden. Zwar hört man in Theorien von einer Theilung der Gewalt; aber giebt es je ein wunderliches Missverständniss, so ist es dies. Getheilte, in sich selbst misshellige Gewalt wäre gar keine; in jedem geordneten Staate aber ist nothwendig die wahre Gewalt irgendwo, gesetzt auch sie wäre nicht da zu

finden, wo man sie dem Namen nach sucht. Oder ist sie nirgends gesichert, so ist der Staat nicht geordnet, und führt selbst seinen Namen mit Unrecht; denn das Wort *Staat* verkündet einen vesten Stand der Gesellschaft, und dazu gehört Macht.

Weit treffender könnte man sagen, zum Ideale des vollkommenen Beamtenstandes gehöre etwas viel Höheres, als bloss die Fähigkeit und der Wille, Berichte zu erstatten und die darauf erlassenen Befehle auszuführen. Vielleicht sollte der Herr nicht nöthig haben, sich um das Kleinere der Geschäfte zu bekümmern; vielleicht sollte er darauf rechnen können, es gehe von selbst unter den Händen der Beamten seinen nothwendigen Gang in Folge der einmal vorhandenen Gesetze. Und da sich zwischen dem Kleinern und dem Grösseren keine veste Grenze ziehen lässt, so käme man durch Erweiterung jenes Gedankens endlich dahin, dass dem Herrn nur noch eine bald da bald dort eindringende Aufsicht übrig bliebe, um sich zu überzeugen, dass Alles noch fortwährend im rechten Gange sei und verharre. Oft genug hört man ja auch von solchen Ländern, in welchen ohne besondere Energie des Regenten die Regierung ruhig und richtig fortgeht, weil eben die Beamten es im Stillen übernommen haben, die Geschäfte zu führen, und die Mängel der Herrschaft zu decken.

Ohne nun die Sprache des Misstrauens zu erheben, ohne dadurch die natürliche Wechselwirkung des Volks, des Herrn und der Beamten zu stören, könnte man vielleicht bemerken, es sei den Geschäften der Beamten, ja selbst ihrer unmittelbar abhängigen Stellung nicht ganz angemessen, auf sie allein wegen der Berichte zu rechnen, durch welche es dem Herrn stets möglich sein soll, die genaueste Kenntniss von den Bedürfnissen des Volks vor Augen zu haben. Die Beamten, könnte man sagen, geben in der Regel nur Antwort, nachdem sie gefragt wurden; und nur die dringendste Noth, welcher zu helfen vielleicht viel zu spät ist, wird sie dahin bringen, auch das Ungefragte da vorzutragen, wo es gehört werden sollte. Dies erinnert an die uns wohlbekannte Institution der Stände und der Landtage; und die schuldige Ehrerbietung fordert anzunehmen, dass hierin ein bequemeres und vollständigeres Mittel sei gefunden worden, um eben dasselbe zu erreichen, was zuvor einem idealen Beamtenstande zugeschrieben wurde. Ein solcher Gegenstand liegt ausser dem Kreise meiner jetzigen

Betrachtung; und ich erwähne dessen nur, um das Folgende gegen eine unerwünschte Auslegung zu sichern. Für jetzt wird es genug sein, die Stände und Landtage als die mehr ausgebildete Form zu bezeichnen, durch welche bequemer und würdevoller das Nämliche geschieht, was sonst unscheinbarer, doch der Hauptsache nach durch die Berichte der Beamten, *sofern eben sowohl das Volk als der Regent ihnen vertrauete,* war geleistet worden.

Ganz anders aber gestaltet sich diese Betrachtung, sobald das Misstrauen sich einmischt; das Misstrauen, dessen furchtbare Stimme unser Ohr nicht erreicht, jedoch unsre Augen durch die stummen Zeichen ermüdet, wodurch die öffentlichen Blätter zu uns reden. Wen verschont das Misstrauen? Schont es den Herrn? Schont es die Beamten? Schont es auch nur die, welche durch Volkswahlen als öffentliche Sprecher hervorgehoben wurden? Nur einen Theil verschont es, nämlich den, welchem es schmeicheln muss, um doch irgendwo Gehör zu finden; — das Volk. Und wer horcht lieber auf die Reden der Schmeichler, als das Volk? Wenn schon sehr viel moralische Bildung dazu gehört, damit ein König sich taub zeige gegen alle Schmeichelei, was für eine Volksbildung wäre nöthig, um ein Volk taub zu machen gegen die süsse Rede von seinem souverainen Willen? Wenn ein König spricht: *der Staat, das bin ich!* so erwacht irgend einmal der lebhafteste Widerspruch; aber wo ist die öffentliche Meinung, welche Lust hätte, sich mit Nachdruck gegen den gefährlichen Satz zu erheben, das Volk sei der wahre Souverain? Und doch ist dieser Satz gefährlich; er kann nur auf einem niedern, bloss juristischen Standpuncte, für das Gebiet der Abstraction mit einigem Grunde vertheidigt werden; aber man hat sich noch nicht der *vollen,* zur Praxis nöthigen Wahrheit bemächtigt, so lange man etwa jenen Satz als Bollwerk gegen die bekannten Meinungen der Stuarte aufstellt, welche das Volk als einen Gegenstand betrachteten, der *ihrer* Willkür untergeben sei. Nirgends soll Willkür sein; überall soll die Pflicht herrschen. Weder unten noch oben in der Gesellschaft hört das Sollen auf; wir Alle, ohne Ausnahme, sollen auf unsern Posten stehn, und es ist durchaus nicht erlaubt, den Staat als Werk eines *beliebigen* Contracts zu beschreiben. Rousseau mag für seine Person Entschuldigung finden; aber für seine Lehre giebt es keine halt-

bare Vertheidigung. Es heisst die wahre Natur des Staats auf den Kopf stellen, wenn man ihn nach Art einer Handelsgesellschaft betrachtet, die auf grössten gemeinsamen Gewinn ausgeht, und die sich wohl nach Belieben auflösen könnte, wenn andre Hoffnung auf grössern Vortheil sich ihr eröffnete. Man wird sich, wenn das eben Gesagte Befremden erregt, nur nöthig haben zu erinnern, dass Frankreich seine Verirrung einst so weit trieb, auch die Ehe für einen *blossen* bürgerlichen Contract zu erklären. Dagegen hat sich längst der gesunde Verstand empört, und begriffen, dass Verbindungen, woran die Natur den ordnungsmässigen Zuwachs des menschlichen Geschlechts geknüpft hat, sich einer strengen Ueberlegung aller Pflichten unterworfen finden, welche aus solcher Naturordnung entspringen. Nicht minder verpflichtet ist jedes Volk. Es soll seine Geschichte fortsetzen. Es soll in jedem Moment die nächsthöhere Stufe seiner sittlichen Veredelung erstreben, wenn es kann; wo nicht, wenigstens die jetzige als veste Basis den Nachkommen überliefern. Hier ist nichts von Willkür eines Contracts, sondern der Verein des Volks in Sprache, Kirche, Gesetz und Sitte ist ein gegebenes Werk der Natur, und das Gebot der Pflicht schreibt die Bewegung vor, zu welcher man vereinigt ist.

Kennt das Volk die wahre und volltönende Stimme der Pflicht, dann nur, und lediglich unter dieser Bedingung, vermag es eine öffentliche Meinung zu bilden, welche im Stande ist, dem Regenten Achtung einzuflössen. Nicht Furcht, wohl aber Achtung, kann und darf dem Herrscher, so mächtig er ist, Rücksichten auf die Wünsche des Volks abgewinnen, die noch über das Gesetzliche und offenbar Pflichtmässige hinausgehen. Verdient das Volk, dass man es achte, versteht es ein wahres, gerechtes, kluges Urtheil zu fällen, verschmähet es die Vorspiegelungen der Schmeichler, durchschaut es die Künste der Lüge, sucht es in regelmässiger Arbeit die Quelle seines Wohlstandes, weiss es zu schätzen, was eine väterliche Regierung ihm leistet, hütet es sich, die Personen wegen solcher Uebel anzuklagen, die aus unabwendbaren Umständen entspringen, ist es beharrlich in seinem Vertrauen für geprüfte Männer, tapfer in der Abwehr ungerechter Angriffe, mässig und behutsam in seinem Streben nach Verbesserung: dann allerdings hängt Ehre und Schande an seinem Urtheil; und mit der Ehre setzen sich von selbst

die Handlungen des klugen, des vernünftigen, vollends des zartfühlenden Machthabers in Einstimmung. Aber auch der nur leidlich verständige wird sich lenken lassen; abgerechnet von unseligen Ausnahmen, dergleichen allerdings die Zeitgeschichte uns nicht hätte aufdringen sollen. Freilich ausserhalb der preussischen Grenzen erblicken wir solche Ausnahmen. Freilich wo das Misstrauen in klare, unwiderlegliche Ueberzeugung sich verwandelt, da ist's kein Wunder, wenn auf künstliche Formen gesonnen wird, die ein Anker in der Noth sein sollen. Wer den Schiffbruch zu fürchten hat, der sucht sich zu helfen; er mag froh sein, wenn er nicht untergeht im Sturme. Aber gesetzt, sein nacktes Leben sei gerettet durch seine Vorkehrungen: vermag er damit auch die heitere Sonne am Himmel heraufzuführen? Das Misstrauen sucht Bürgschaften; gesetzt, es habe sie erlangt, so ist die äusserste Noth freilich abgewendet; man fürchtet nun keinen Nero, keinen Caligula. Dass ein Napoleon dennoch zu fürchten wäre, weil einem solchen alle Formen nur Spielwerk sind, mag ich kaum erwähnen. Dass es eine Arglist giebt, die sich aus jeder Form eine Maske bereitet, will ich nicht auseinandersetzen. Nur die einfache Frage will ich hinstellen: ist derjenige schon reich, schon im Wohlstande, der nicht mehr die bitterste Armuth fürchtet?

Die Geschichte führt nicht alle Völker auf gleichem Wege. Einigen hat sie wirklich so harte Prüfungen auferlegt, dass die öffentliche Meinung, stark durch bittere Wahrheit, strafend eingreifen konnte in offenbaren Missbrauch der Macht. War diese *bittere* Wahrheit die *ganze* und *volle* Wahrheit? Nachdem England die Stuarte vertrieben hatte, wusste es sich zu hüten vor dem Ungeheuer seiner Nationalschuld? Vor dem Druck einer stets wachsenden Armentaxe? Wusste es der Bestechung, der Unordnung bei Volkswahlen zu entgehen? Erlangten bei ihm die Wissenschaften einen gleichmässigen Fortgang, oder auch nur eine uneigennützige Achtung? Verbreitete sich wahre Bildung unter dem niedern Volke? War man sicher vor dem Tumult, welchen Arbeiter zu erregen gewohnt sind, sobald ihr Fleiss nicht mehr den Unterhalt des [illegible]bens gewinnt? Warum erträgt London keine regelmäs[illegible] Polizei? Warum hat es Diebesschulen für die niedrigen, [illegible]m Spielhäuser, *Höllen* genannt, für sehr hohe Personen?

Warum duldet England die Schmach, dass Irland bleibt wie es ist? — Warum, bei so offenkundigen Uebeln, die uns unleidlich, ja in solchem Grade unmöglich vorkommen, — warum greift der König nicht durch? Warum donnern nicht die Cabinetsordern, wie sie bei uns den königlichen Unwillen aussprechen würden? — Den Königen von England hat das Misstrauen die Hände gebunden. Es überhebt sie der Verantwortung selbst in ihrem Gewissen. — Warum finden die Rathschläge, die Klagen der weisesten Männer kein Gehör? Weil die öffentliche Meinung sich theilt, und weil alte Gewohnheiten nicht gestört sein wollen.

In der That, in frühern Zeiten wurde England durch harte Prüfungen geführt. Die politische Weisheit, welche daraus entstand, passte zum Theil auf Frankreich, und wurde dort benutzt. Man versetze doch einmal in Gedanken den preussischen Regentenstamm nach England oder nach Frankreich; wer kann sich einbilden, dass jene, uns fremde, politische Weisheit die nämliche geworden wäre, wie jetzt? Eine andre Geschichte hätte andre Resultate gegeben. Statt der Klugheit des Misstrauens besässe man dort die reinen Gefühle der Treue, der Dankbarkeit, der Ehrfurcht. Dann würden wir jetzt andre Zeitungen lesen, andre Eindrücke verarbeiten; und jene grossen, mächtigen, von der Natur so ausgezeichnet begünstigten Länder würden dann vielleicht verdienen, Vorbilder genannt zu werden, denen man füglich und mit Ehre nachahmen könne. Aber wie sie nun einmal sind, quälen sich die dortigen Nationen mit einer Kunst der Staatsformen, deren erste unglückliche Voraussetzung darin liegt, die Regierung sei Parthei, und man müsse stets bereit sein, Gegenpartheien zu bilden. Wäre die Regierung etwa *nicht* Parthei, durch solche Formen, denen nur das Misstrauen Leben giebt, müsste sie es werden, aber freilich auch dann noch würde sie klüglich, so viel als möglich den Schein vermeiden!

Ein musterhafter Staat kann nirgends aufblühen, wo einmal die Spuren der Furcht vor den Mächtigen sich der Verfassung eingedrückt haben. Die Länder, wo das geschah, tragen die Narben früherer Wunden; man mag sie bedauern; die Nationen, welche das veranstalteten, mögen nach ihrer Lage nicht besser gekonnt haben, aber sie sind nicht Muster zur Nachahmung. Glücklich ist nur das Volk, bei welchem die Mächtigsten in der

Mehrzahl zugleich die Besten sind. Wovor soll ein solches Volk sich hüten? — Hüten soll sich der Gesunde vor dem Arzte, der ihm Präservative gegen mögliche Krankheiten eingiebt, das heisst, ihn krank macht, damit er nicht krank werde. Sind wir nicht Alle von unzähligen Gefahren umgeben? Können wir nicht auf der Strasse von einem Dachziegel erschlagen werden? Kann man nicht im Studirzimmer das Bein brechen? Wer Lust hat, der setze sein Leben aus lauter Vorsichtsmaassregeln zusammen; alsdann ist ihm ein sorgenvolles, kümmerliches Dasein gewiss. So kümmerlich lebt eine Nation, die, weit entfernt ihrem Könige zu trauen, sich lieber den Wechsel der Minister gefallen lässt, weil, nachdem man mit der Zunge und der Feder den einen vertrieb, leider die Nothwendigkeit sich meldet, einen andern und wieder andern statt seiner eintreten, das heisst, wählen und nochmals wählen zu lassen; eine Nation, die sich zwar repräsentiren lässt, aber hintennach sogar an ihren eignen Erwählten, und an den Wahlformen mäkelt; eine Nation, die zwar ein Kriegsheer besoldet, aber hintennach einer Nationalgarde bedarf, deren Oberhaupt sie mit Sorge betrachtet, und es veranlasst, lieber zurückzutreten; — kurz, eine Nation, die vom Misstrauen ausgehend, mit dem Misstrauen endigt, ganz ähnlich jenen Königen, die zwar eine Polizei aufstellen, aber mit einer zweiten Polizei dahinter, um von der ersten nicht betrogen zu werden. Wahrlich, wenn einmal der Gesunde an mögliche Krankheit denken will, so mag er überlegen, dass einfache Krankheiten, wenn auch heftig, doch meistens heilbar, die complicirten aber die gefährlichsten sind.

Es ist eine bekannte Sache, dass oftmals die Bedächtigsten, nach langer Ueberlegung noch unschlüssig, sich zum Handeln durch einen augenblicklichen Zufall oder Einfall bestimmen lassen. So zeigt sich auch das politische Misstrauen blind gegen die dringendste Gefahr. In den Ländern der Freiheit giebt es herrschende Städte. Eine solche war schon Athen, und vollends Rom; eine solche ist offenbar Paris, dessen Bewegungen Frankreich beherrschen, eine solche ist theilweise selbst London, wohin manche grosse Städte des Reichs, vollends die Colonialländer, nicht einmal Deputirte schicken dürfen; so ist es sehr wahrscheinlich auch in Nordamerika, obgleich dort der Föderatismus eine grössere Zahl von herrschenden Städten aufstellt, — und was die Hauptsache ist, die kurze Geschichte

jenes Landes uns von der Wirkung der Leidenschaften und der stets *allmälig zunehmenden* Ungleichheit noch keinen Bericht erstatten konnte. Ein System des Misstrauens aber sollte wenigstens consequent sein. Herrschende Städte sind noch weit gefährlicher als herrschende Personen. Steht eine solche allein in einem weiten Kreise, so unterjocht sie diesen Kreis je länger desto mehr, Anfangs durch Gewöhnung, dann systematisch und durch Kunst. Giebt es mehrere herrschende Städte, die einander zu erreichen vermögen, so erhitzen sie sich gegenseitig bis zu Vertilgungskriegen, wie zwischen Athen und Sparta, Rom und Karthago. Zwar die Schweiz stellt uns ein entgegengesetztes Beispiel dar; aber sie steht nicht allein, sie hat Rücksichten auf äussere Gefahr zu nehmen; daher ein vesterer Bund, und wegen der Naturbeschaffenheit des Landes ein solcher, worin ein sehr kräftiges Landvolk den Städten das Gleichgewicht hält.

Anderwärts sind die Städte, verglichen mit dem Lande, Aristokraten im Grossen, und eine Hauptstadt ist gern ein Monarch. Welche künstliche Formen will man ersinnen, wenn hier das Vertrauen fehlt? Die Städte herrschen durch Macht und durch Verführung zugleich; denn ihr Wohlleben lockt an, und ihre Bequemlichkeiten sind für eine berathende Versammlung fast unentbehrlich. Gegen grosse Städte aber ist das Misstrauen gerecht, denn ihre Bevölkerung weiss sich selten rein zu halten von dem Zusatze eines zahlreichen, unter Umständen höchst gefährlichen Pöbels. Schon aus diesem Grunde kann man so ganz volles Vertrauen zu einer Stadt, wie zu einem würdigen Manne, niemals fassen. Aber noch mehr! Uneigennütziges Wohlwollen ist in persönlichen Charakteren nichts Seltenes, hingegen in dem Charakter einer Corporation, oder missbräuchlich sogenannten moralischen Person, fast unmöglich. Denn dieser Charakter entwickelt sich in gemeinsamen Berathungen, worin zwar jeder Einzelne dem Ganzen seinen Privatvortheil unterordnen soll, aber gerade nachdem dies geschehen, der Vortheil des Ganzen zum Gegenstande des allgemeinen Willens erhoben wird, so dass dieser, aus lauter uneigennützigen Individuen entsprungene, Gemeinwille dennoch ein vollkommen eigennütziger *Wille des Ganzen* sein wird. Jede Stadt nun ist ein solches Ganzes; ihr Gemeinwille ist eigennützig gegen das Land und gegen andre Städte, oder wenigstens würde eine bes-

sere, eine edlere Gesinnung hier sehr viel schwerer zu erreichen, sehr viel weniger zu *vermuthen* sein, als da, wo zwischen Person und Person, zwischen Mensch und Mensch ein Verhältniss der Gesinnung in Frage kommt. Dies ist offenbar eine von den Ursachen, weshalb das Bedürfniss monarchischer Formen sich oftmals mitten im Streben des Republicanismus so dringend meldet, und so entschieden gelten macht. Soll aus vielen Städten, Flecken, Dörfern, ein Staat werden, und hat noch keine Hauptstadt sich zu entschiedener Oberherrschaft erhoben: so muss am Ende der Corporationsgeist sich bequemen, einer wahren, lebenden Person das allgemeine Heil wenigstens theilweise anzuvertrauen, weil aus den vielen eigennützigen Gemeinwillen sich wohl ein Contract, aber keine Obhut über den Contract zusammensetzen lässt. Das ist die bekannte Schwäche des Föderatismus, der nur insofern etwas leistet, als entweder Gefahr von aussen droht, oder die minder mächtigen Glieder des Bundes sich in einem hohen Grade das Missfallen des Ganzen zuziehen.

Ganz Europa würde durch die zahllosen Verträge seiner einzelnen Staaten längst ein Föderativstaat im Grossen geworden sein, wenn nicht die offen erklärte Maxime, jeder sorge nur für sein eigenes Interesse, alle engere Verbindung unmöglich gemacht hätte. Hier liegt die Wirkung des Eigennutzes, die Unmöglichkeit des Vertrauens, und darum auch die Unmöglichkeit, durch künstliche Formen eine wahre Totalität hervorzubringen, unverhüllt vor Augen. Nun schliesse man vom Grossen aufs Kleinere und endlich aufs Kleinste. Der Föderatismus in einzelnen Ländern ist schwach aus demselben Grunde; wenn er jedoch hie und da wenigstens Etwas schafft, und etwas Mehr als Hülfe in dringender gemeinsamer Gefahr: dann verdankt er dieses Mehr dem einzigen Umstande, dass ein Band der Zuneigung und folglich des Zutrauens durch Gemeinschaft der Sprache, der Sitten, der Bildung vorhanden ist, vermöge dessen der Deutsche mit dem Deutschen, der Schweizer mit dem Schweizer, noch jenseits der Privatvortheile sich verbrüdert fühlt. Der Contract aber, den sie einst geschlossen haben, ist grossentheils ein Register von Streitpuncten, die man niederschrieb, weil man es schwer fand, sich zu vereinigen, und über die man wegen der Auslegung stets von neuem Gefahr läuft sich zu entzweien und zu erzürnen. Wird nun endlich dieser Be-

griff des Contracts auf den Staat selbst übertragen, als wären in ihm die einzelnen Bürger nicht vermöge der Nothwendigkeit, nicht vermöge ererbter Gesetze und Verhältnisse, nicht vermöge der gemeinsamen Pflicht, eine frühere geschichtliche Reihe von Entwickelungen fortzusetzen, sondern in Folge einer vereinigten Willkür verbunden: so findet jeder seinen Antheil an diesem Contracte zu klein, jeder überlegt nur seine Vortheile, man lebt in der Zukunft, welche vermeintlich bevorsteht und niemals kommt; die Summe der geträumten möglichen Vortheile übersteigt bei weitem die Summe der wirklich erreichbaren; unterdessen ziehn einzelne kluge und glückliche Speculanten den baaren Gewinn an Reichthum und Macht; die Ungleichheit wächst, indem sie sich verändert und verlarvt, die Menschen passen weniger zu den Formen als zuvor, sie schaffen neue und wieder neue Formen, bis sie den Formen wie den Menschen misstrauen; dann tragen sie den Druck der Nothwendigkeit, die härter geworden ist als zuvor. So lernte Rom Geduld unter den Imperatoren, so lernte Frankreich Geduld unter Napoleon, und würde ihn wahrscheinlich noch heute dulden, wenn nicht glücklicherweise sein Streben nach europäischer Herrschaft ihn gestürzt hätte.

Wohl wissend, dass man niemals den Begriff des bürgerlichen Contracts ganz aus den Abstractionen der Staatslehre wird entfernen können, glaube ich dennoch durch das zuvor Entwickelte genugsam daran erinnert zu haben, dass diese Abstraction, bis zu *welchen* künstlichen Formen sie immer möchte ausgesponnen werden, nicht diejenige volle Wahrheit enthält, welche das eigentliche Fundament der allgemeinen Wohlfahrt bezeichnet. Wir haben eine ganz andre Wahrheit; das allgemeine Vertrauen zu unserm Könige, in welchem wir eine Gabe des Himmels verehren müssen. Wir haben Ursache den Einfluss solcher Lehren fern zu halten, die, wenn auch nicht ganz falsch, doch zu einseitig sind, um uns eine Verbesserung darbieten zu können. Als den Schulmännern Lancaster's Methode des wechselseitigen Unterrichts angepriesen wurde, da fand sich bei unbefangener Prüfung, dass sie in Ländern, wo der öffentliche Unterricht vernachlässigt ist, heilsam sein möge, aber in unsern Elementarschulen nicht die schon vorhandene weit bessere Lehrart verdrängen dürfe. Dies kleine Beispiel kann, auch im Grossen benutzt, uns warnen, nicht dem Glanze des Frem-

den nachgehend das Einheimische unter seinem Werthe zu schätzen. Das Einheimische! Es kostet mich Ueberwindung, mich in diesem Augenblicke jeder Lobrede zu enthalten. Aber das zuvor Gesagte verträgt keinen solchen Schluss, der einen falschen Schein darauf werfen könnte. Das einzige einfache Wort muss genügen: *Gott erhalte den König!*

IX.

ZUR LEHRE
VON DER
FREIHEIT DES MENSCHLICHEN WILLENS.

BRIEFE
AN
HERRN PROFESSOR GRIEPENKERL.

1836.

VORREDE.

Zu Kant's Zeiten bedurfte die Sittenlehre einer Reform; er unternahm dieselbe mit Ernst und Strenge. Der Erfolg war ausgezeichnet, doch bei weitem nicht vollständig. Schon Fichte wich von ihm ab; noch mehr Schleiermacher, der sich in seiner Kritik der Sittenlehre an Platon und Spinoza zugleich anzuschliessen suchte.

Weder Platon noch Spinoza sind Freiheitslehrer im kantischen Sinne; Spinoza ist sogar der strengste Fatalist. Kant dagegen foderte, als nothwendigen Glaubensartikel zum Behuf der Sittlichkeit und der Zurechnung, unter dem Namen *Freiheit* ein Vermögen, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen absolut von selbst anzufangen. * Hievon wollte er weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit beweisen; sondern nur soviel, dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite. **

Gegen diese, vermeintlich zur Begründung der Sittenlehre nothwendige Behauptung hat schon längst der Verfasser sich erklärt. *** Man hat geglaubt, er müsse sich dadurch dem Spinozismus nähern; und hierin liegt der nächste Anlass zur gegenwärtigen Schrift; welche, wenn sie mit der allgemeinen praktischen Philosophie verglichen wird, als ein kritischer Nachtrag zur letztern kann angesehen werden. Zu diesem Behuf bedarf das eingewebte Historische einer Ergänzung, die gleich hier Platz finden mag.

Zu allen Bewegungen der deutschen Philosophie seit Kant bildet die wolffische Schule den Hintergrund; den man um

* *Kant* Kritik der reinen Vernunft, in der dritten Antinomie.

** Ebendas., in der Auflösung der kosmologischen Ideen; III, am Ende.

*** Unter andern im Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, §. 107, 109 [§. 128 u. 130 der 4 Ausg.]; und in der Encyclopädie, Abschn. 2, Cap. 8.

desto weniger aus den Augen verlieren darf, da die Hauptschriften Kant's, wie schon die Titel anzeigen, Kritiken sind, und eine Kritik ihrer Natur nach dasjenige als bekannt annimmt, was sie kritisirt.

Des Demonstrirens wegen verlangt Wolff, man solle die Metaphysik der praktischen Philosophie voranschicken. Die praktische Philosophie zeige, wie in der Wahl zwischen Gütern und Uebeln das Begehrungsvermögen zu lenken sei. Aber die Psychologie lehre, wie das Begehrungsvermögen beschaffen, und von den übrigen Seelenvermögen abhängig sei. Folglich entnehme die praktische Philosophie ihre Principien aus der Psychologie. Aehnliches gelte von der natürlichen Theologie und selbst von der Ontologie; die genannten Wissenschaften, Psychologie, natürliche Theologie und Ontologie seien aber sämmtlich Theile der Metaphysik.* Schlägt man nun in der empirischen Psychologie die Lehre vom Begehrungsvermögen nach: so findet man sich gleich Anfangs wegen des Begriffs der Vollkommenheit ** an die Ontologie verwiesen.*** Hier heisst es: *Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a scholasticis bonitas transscendentalis. Imperfectio est dissensus. Vocatur etiam malum. — Vita hominis, quatenus denotat complexum actionum liberarum, dicitur perfecta, si singulae ad communem quendam finem tendant, ad quem tendunt naturales. Inde nimirum oritur actionum liberarum cum inter se, tum cum naturalibus consensus. Atque in hoc consistit vitae humanae perfectio. — Actiones scelestae nec omnes inter se consentiunt, nec, si consentirent inter se, cum naturalibus animae ac corporis actionibus ad eundem finem generalem tendunt.*

Dies führt am Ende auf das alte *naturae convenienter vivere* zurück; worüber schon die Stoiker und Epikuräer in den theoretischen Streit geriethen, was denn eigentlich die Natur des Menschen sei?

Es gehört zu den grössten Verdiensten Kant's, dass er die Grundlegung zur praktischen Philosophie aus dem Kreise der Naturfragen gänzlich herausgehoben hat.

* *Wolffii* Logica, §. 92. 105.

** *Wolffii* Psychol. empirica §. 510.

*** *Wolffii* Ontologia §. 503.

Dass dagegen der Spinozismus, weit entfernt für sich allein zu stehn, wesentlich mit der vorkantischen Ansicht der Schulen zusammenhänge, ist schon im ersten Bande der Metaphysik nachgewiesen worden.

Wolff unterscheidet, auf das zuvor Angeführte sich stützend, wahre und scheinbare Vollkommenheit; *anschauliche Erkenntniss der einen oder der andern heisst bei ihm voluptas;* das Gegentheil *taedium.* Er beruft sich dabei auf den *Cartesius*, als den Erfinder dieser Definition; woraus man um so mehr auf die Verwandtschaft mit Spinoza schliessen kann. Vom *Cartesius* führt er an: *diserte profitetur, quamlibet voluptatem ex magnitudine perfectionis eam producentis metiendam esse.* * Eine *voluptas insignis* soll aus der deutlichen Erkenntniss (*ex distincta rerum cognitione*) hervorgehen. ** Ferner: *ex quo voluptatem percipimus, placet; quod placet, dicitur pulchrum, quod displicet, deforme. Bonum est, quicquid nos statumque nostrum perficit.* Allein es giebt eine *voluptas apparens,* in Folge der *perfectio apparens;* daher: *bonum nequit iudicari ex eo, quod voluptatem inde percipiamus.*

Näher vorbereitend zur Freiheitslehre wird die vernünftige Begierde aus der deutlichen Vorstellung eines Guts hergeleitet; diese vernünftige Begierde heisst Wille. Der zureichende Grund eines Wollens oder Nicht-Wollens heisst ein Motiv; ohne solchen Grund giebt es kein Wollen; *** und: *quam primum nobis distincte aliquid repraesentamus tanquam bonum, quoad nos, idem volumus.* † Das ist der Determinismus Wolff's. Ihn zu erläutern dient das bekannte Gleichniss der Wage, welches zwar nicht zu weit soll ausgedehnt werden; allein Wolff sagt selbst: *similitudo consistit in eo, quod non minus in libra, quam anima, dentur tres status diversi; quorum unus per se inest, aut in eo casu, quo rationes ad utramque mutationem sunt aequipollentes; et quod ex primo non sequatur reliquorum unus nisi posita ratione sufficiente.* ††

Unmittelbar hierauf folgt das Capitel von der Freiheit. *Voluntas et noluntas non potest cogi: nulla enim vi externa effici*

* *Wolffii* psychologia empirica. §. 516.

** *ibid.* §. 532.

*** *ibid.* §. 889.

† *ibid.* §. 891.

†† *ibid.* §. 925.

potest, ut aliquid nobis videatur bonum vel malum. Veränderung der Motive, und hiedurch Veränderung des Wollens wird aber angenommen. Man muss den Gegenstand des Begehrens erst kennen; der Geist bestimmt sich nach den Motiven; *doch bezeugt die Erfahrung,* dass wir bei zureichenden Motiven das Begehren abändern können, wenn *aus einem andern Grunde* es uns besser scheint, das Handeln zu unterlassen als zu vollziehen. * Der Geist bestimmt sich selbst zum Wollen und Nichtwollen, gemäss den Motiven. Spontaneität ist das innere Princip, sich zum Handeln zu bestimmen; sie wird, dem Wortsinne nach (unentschieden ob mit Recht) auch unbeseelten Dingen, z. B. dem Feuer und den Thieren zugeschrieben. ** Dem Geiste kommt sie wahrhaft zu; er will nur deshalb, weil ihm der Gegenstand gefällt. Ungern thun wir, was, an sich betrachtet, uns missfällt. (Man erinnere sich aber hier der obigen Bestimmung des *placere* aus der *voluptas.*)

Endlich: *Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit. Ad libertatem adeo requirimus volitionum et actionum, quas volumus, contingentiam; intelligentiam obiecti appetibilis vel aversabilis; spontaneitatem ac lubentiam. Habemus hic notionem libertatis, qualem nobis suggerit experientia. — Libertas animae non consistit in facultate sese sine motivis, immo contra motiva sese determinandi.*

Bei diesen kurzen Notizen muss es hier sein Bewenden haben. Die Vergleichungen mit dem was im Buche folgt, werden sich dem Aufmerksamen von selbst darbieten. Man wird ohne ausdrückliche Erinnerung Anlass finden, an den *consensus in varietate* zurückzudenken, der auf etwas Richtiges deutet, aber es nicht darstellen kann, weil das in älterer Zeit gewöhnliche Streben nach den höchsten logischen Abstractionen nicht in den gehörigen Schranken gehalten war.

Dass Wolff im Wesentlichen über die Freiheitsfrage mit Leibnitz zusammenstimmte, ist bekannt genug; und erhellt schon hinreichend aus folgenden Worten Leibnitz's: ***

Le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux

* *ibid.* §. 931.

** *ibid.* §. 933.

*** *Collection of Papers, which passed between Leibnitz and Clarke, fifth Paper,* 14. 15.

agens et aux patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi bien que de leur passion. — Les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutot l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, que l'esprit prefère quelques fois les motifs foibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs; c'est separer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui, (comme le poids est distingué de la balance;) et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir, que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit ou accepteroit les motifs. Au lieu que dans la verité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi si l'esprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi même, et autrement qu'il est disposé d'agir.

Nach so deutlichen Erklärungen sollte man glauben, die Sache wäre wirklich klar, und über jeden möglichen Streit hinweg.

Allein zwei starke Gründe, unter sich von sehr verschiedener Art, wirkten zur Erneuerung der Zweifel; ein praktischer und ein theoretischer. Der praktische lag darin, dass in dem Vorstehenden der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Klugheit verdunkelt war. Denn Wolff's *voluptas vera* und *voluptas apparens* mochte den Unterschied zwischen Klugheit und Unklugheit darbieten; aber die Sittlichkeit lag offenbar in einem ganz andern Gebiete. Wo sollte man dies Gebiet suchen? — Kant wendete sich an die logische Allgemeinheit. Man suchte immerfort im Kreise *theoretischer* Betrachtung; man begriff nicht, dass man diesen Kreis ganz verlassen musste. — Hiemit vereinigte sich eine zweite Ursache des erneuerten Streits. Kant erklärte als Idealist die Formen der Erfahrung für Einrichtungen des menschlichen Geistes. Der Causalbegriff wurde eine Kategorie; diese sollte nur für Erfahrungsgegenstände gelten. Hiemit sonderte sich ein Gebiet für theoretische *Gedanken* ausserhalb des, auf Erfahrung und aufs Zeitliche beschränkten, theoretischen *Wissens*. Mochte also der Causalbegriff das Wissen beherrschen: ein Wille ohne Motive, als ein wenigstens möglicher Gedanke, hatte noch Platz im übersinnlichen Reiche. Man hatte den Satz des zureichenden Grundes jetzt hinter sich;

Kant's unzeitliche transscendentale Freiheit schwebte über Zeit und Raum.

Hätten nun die Nachfolger sich wenigstens mit Kant's Pünctlichkeit am kategorischen Imperative vestgehalten, so wäre der Streit nicht hoffnungslos verworren. Aber schon Reinhold, nachdem er Stoff und Form in jeder Vorstellung unterschieden hatte, reimte darauf zwei *Triebe*, einen eigennützigen, der sich auf empfindbaren Stoff, und einen uneigennützigen, der sich aufs Realisiren der blossen Vernunftform beziehen sollte. Dies *Realisiren* heisst bei ihm sogar das *Object* des rein vernünftigen Triebes;* während Kant, mit dem er doch übereinzustimmen meinte, ausdrücklich gelehrt hatte: „alle praktischen Principien, die ein Object des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch, und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ ** Reinhold muss also an die Präcision des kantischen Ausdrucks wenig geglaubt haben. Noch schlimmer machte es Fichte; der in seiner Sittenlehre mit gewohnter Dreistigkeit verkündigte: „es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit Kurzem ins Reine zu bringen;“ *** dass hiezu eine historische Darstellung früherer Lehren die erste Bedingung sei, fiel ihm nicht ein; und Anderer Philosopheme richtig aufzufassen, war nun einmal nicht seine Sache. Zwei Triebe, einen Naturtrieb und einen höhern, † nahm er aus Reinhold's Erbschaft an; obgleich aber dem höhern Triebe die Nichtbestimmtheit durch ein Object, nach kantischer Weise bleiben sollte, wurde doch als Resultat der Vereinigung beider Triebe gefodert: objective Thätigkeit, deren Endzweck *absolute Freiheit*, „*absolute Unabhängigkeit von aller Natur*“ ist, — ein unendlicher, nie zu erreichender Zweck, der gleichwohl anzeigen sollte, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern. „In dem kantischen Satze, nach welchem die Maxime des Wol-„lens zur allgemeinen Gesetzgebung taugen soll, ist nur von „der *Idee* einer Uebereinstimmung die Rede; diese Idee aber „soll man suchen zu *realisiren*, und man hat zum Theil zu han-

* *Reinhold's* Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 569.

** *Kant's* Krit. der praktischen Vernunft, §. 2.

*** *Fichte's* Sittenlehre S. 171. [Werke, Bd. IV, S. 134]

† A. a. O. S. 167. [Werke, Bd. IV, S. 166] und an mehrern Stellen.

„deln, als ob sie realisirt wäre. Der kantische Satz ist nur „heuristisch; er ist gar nicht Princip, sondern nur Folgerung „aus dem wahren Princip, dem Gebote der absoluten Selbst„ständigkeit der Vernunft.“* — „Die Selbstständigkeit, unser „letztes Ziel, besteht darin, dass alles abhängig ist von mir, und „ich nicht abhängig von irgend etwas; dass in meiner ganzen „Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloss da„durch, dass ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem „Anfangspunkte meiner absoluten Causalität, geschieht. Die „Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist.“** Indem nun dies genauer dahin bestimmt wird, dass nicht die Selbstständigkeit des Individuums, sondern der Vernunft überhaupt gemeint ist,*** entstehen Foderungen einer kirchlichen, bürgerlichen, gelehrten Verbindung, von denen wir nur im allgemeinen bemerken können, dass hiemit das reinholdische Realisiren eines Objects zu einer vielgespaltenen, weiten und breiten Ausdehnung gelangt, wodurch die kantische objectlose Freiheit gänzlich in Schatten gestellt, und dagegen eine grosse Menge von Gegenständen, welche der sittliche Wille herbeischaffen und besorgen soll, angezeigt wird. Kann man sich wundern, wenn bald darauf ein Anderer kam, der diese Gegenstände als *Güter* im sittlichen Sinne bezeichnete? Schleiermacher kam; er überlegte ausführlich, welche Form der Sittenlehre den Vorzug verdiene, ob die, welche von Pflichten, von Tugenden, oder von Gütern ausgehe? Er bemerkte richtig, dass dem Tugendbegriffe die Einheit, dem Begriffe der Pflichten, — folglich auch der sittlichen Gesetze, — die Mannigfaltigkeit zukomme. Damit war die Rede von Einem, und zwar ursprünglichen *Sittengesetze* am Ende; aber der eigentliche Grund der Verlegenheit, welche in den verschiedenen Versuchen, die Sittenlehre zu begründen, sichtbar wird, war nicht erkannt, viel weniger gehoben. Schleiermacher suchte eine Reduction der verschiedenen Formen auf einander. Ohne jene ersten beiden zu verwerfen, erklärt er doch sich vorzugsweise für den Begriff der Güter, der allein kosmisch sei. † Der kantischen Freiheitslehre war die

* A. a. O. S. 311. [Werke, Bd. IV, S. 234]

** A. a. O. S. 304. [Werke, Bd. IV, S. 229]

*** A. a. O. S. 307. [Ebendas., S. 231]

† *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre S. 440.

Spitze abgebrochen, als Reinhold und Fichte von Objecten des reinen Triebes redeten; auch erklärte Schleiermacher, der Freiheitslehre nicht zu bedürfen. * Dagegen wurde von ihm Spinoza herbeigerufen; das *suum utile quaerere* fand wieder eine Stelle, ungeachtet der strengen kantischen Verbannung des Eudämonismus. Geziemt es der praktischen Philosophie, solchergestalt im Kreise herumgetrieben zu werden?

Ungeachtet des Abweichenden zieht sich indessen doch Ein Faden seit Kant durch die verschiedenen Lehrmeinungen der Späteren hindurch; sie wollen *Gemeinschaft.* Welche Gemeinschaft denn? Ist es Gemeinschaft des Genusses oder des Leidens? Der Gesinnung oder der Werke? Des Irrthums oder der Wahrheit? Gemeinschaft der Waffen? Etwa damit „die Welt mir werde, was mir mein Leib ist?“ Oder Gemeinschaft der Ordnung, des Friedens, des Rechts, der Achtung, der Liebe? Kurz: wo liegt das Löbliche der Gemeinschaft? Etwa in ihrer Grösse, in der Weite, in der Anzahl der Glieder? Liegt sie im Umfange; in der Entfernung; oder in der Dichtigkeit und Concentration? — Um Fragen dieser Art zu beantworten oder zurückzuweisen, bedarf man der praktischen Ideen. Der blosse Begriff der Gemeinschaft, so lange nicht bestimmt wird: *welche* Gemeinschaft, ist leer; er *wartet* gleichsam auf die Bestimmungen, welche ihm sollen gegeben werden; denn alles Mögliche lässt sich in ihn hineinlegen. Aber gerade an die Leerheit war man gewöhnt durch Kant, der die leere Form der Gesetzlichkeit zum Inhalte des obersten Sittengesetzes gemacht, und gemeint hatte, die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung werde sich wohl hintennach finden, wenn sich zeige, ob sie in der Anwendung nicht auf Widersprüche führe. Darin ist noch die oben angeführte wolffische Frage nach dem *consentire* zu erkennen. Kant's Gemeinschaft war die des Gesetzes; und obgleich er den Gebrauch des Güterbegriffs für die Moral verbot, so hatte er doch eine Maxime der erlaubten Zueignung für die Rechtslehre. Man blieb also in seinem Gedankenkreise, indem man, gegen ihn disputirend, oder gar in der Einbildung, er sei schon antiquirt, über Gemeinschaft und Aneignung verfügte, als ob *hier* die ersten, ursprünglichen Werthbestimmungen zu treffen wären; und als ob man ein geschlos-

* A. a. O. S. 10.

senes Ganzes in *theoretischer Kenntniss* vor sich liegen sähe, innerhalb dessen die Gemeinschaften und Aneignungen zu verzeichnen wären. Die Gemeinschaft des höchsten Gutes fand man schon, dem *Namen* nach, bei Spinoza; dessen Lehre freilich manche würdige und urtheilsfähige Männer höchst entschieden zurückgestossen hatte! Anstatt aber dieser unleugbaren Thatsache auf den Grund zu gehn, hielt man sie für Nachwirkung eines alten Vorurtheils. Da sich die Person sehr leicht entschuldigen liess, glaubte man auch die Lehre leicht zu deuten; überdies gab es Auctoritäten, auf die man sich stützen konnte. —

Was aber die fichtesche Freiheitslehre anlangt, so ist sie so bunt als möglich. Man findet hier nicht bloss Freiheit als unerreichbares Ziel, wie vorhin angeführt, sondern gleich Anfangs bildet das Wollen — ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst — die rein objective Grundlage des Ich, in welcher vorgeblich *das Denken ganz aus dem Spiele bleibt;** späterhin soll es ein Zwillingspaar von Reflexionen geben, die erste *auf den Naturtrieb*, die zweite gerichtet auf jene erste, mit Abstraction vom Naturtriebe, damit nichts übrig bleibe, als die reine absolute Thätigkeit, „*und diese allein ist das eigentliche wahre Ich,*" dergestalt dass jenes reelle Selbstbestimmen seiner Selbst durch sich selbst, wobei alle Reflexion bei Seite gesetzt war, ganz unnütz, ganz verschwunden, und wie es scheint vergessen ist. Aber zweierlei neue Freiheiten sind dennoch gewonnen, eine formale, „die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt," und eine materiale, welche gewonnen wird durch einen Trieb, „sich dem Naturtriebe zuwider, ja ohne alle Beziehung auf ihn" zu bestimmen,** wodurch wiederum für die zu erklärende Ichheit der Naturtrieb überflüssig, die Freiheit aber, die aus einem *Triebe* entstehn soll, in der That völlig widersinnig wird. Oder soll man etwa sagen: wie das Samenkorn einen Trieb hat zu wachsen, so hat das Kind des Menschen einen Trieb zur Freiheit? — Die Unbegreiflichkeit der Freiheit wird weiterhin nicht bloss eingestanden, nicht bloss gefodert, sondern auch dadurch noch vermehrt, dass, ungeachtet im Vorigen der Triebe so viel erfunden wurden, als man

* *Fichte's* Sittenlehre S. 14, 15. [Werke Bd. IV, S. 22] Zu vergleichen ist des Verfassers Metaphysik §. 324.

** *Fichte's* Sittenlehre S. 177. [Werke, Bd. IV, S. 139]

brauchte, doch eine unglückliche Trägheit, Feigheit und Falschheit zum Vorschein kommt, (natürlich um das Böse zu erklären,) wobei es nöthig wird, die Triebe sämmtlich aus der Freiheit wegzulassen, auch die Freiheit nicht in diese oder jene Reflexion *hinein*, sondern in den Aufschwung *von* einer *zur* andern, in einen *Act* zu verlegen. * „Aus dem vorausgesetzten Reflexions-„puncte lässt die Maxime sich theoretisch ableiten. Aber dass „der Mensch auf diesem Reflexionspuncte stehen bleibt, ist nicht „nothwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit. So lange „ich in dem höhern Reflexionspuncte noch nicht stehe, ist er „für mich nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, „keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich thue. — Es lässt „sich vorhersehen, dass der Mensch auf den niedrigen Reflexions-„puncten eine Zeit lang (wie lange wohl?) verweilen werde, *da „es schlechthin nichts giebt, das ihn höher treibe.*“ Wozu denn vorhin der Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen?** — Die Antwort ist leicht: darum, weil sich psychologische Betrachtungen während des Schreibens aufdrangen, die man nicht durchzuführen verstand. Die Inconsequenz geht soweit, dass endlich gar von einer „Bildung für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freiheit“ *** durch Einwirkung der Gesellschaft auf uns, ja von *Mustern* die Rede ist, welche mit der Achtung zugleich Lust einflössen, dieser Achtung sich selbst würdig zu machen. So soll gewonnen werden, was fehlt, nämlich: *Bewusstsein und Antrieb.* „Wer die eigne Freiheit *auch dann* noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.“ † Umgekehrt: wer einmal von der *absoluten* Freiheit so viel hat fallen lassen, dass er sich Bewusstsein und Antrieb durch Muster geben lässt, — welches eine sehr starke Zugänglichkeit für Causalverhältnisse, nebst den Zeitbestimmungen, *wann* sie eintreten, voraussetzt, und zwar für solche, die nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen, nach Kant, stehen bleiben, sondern ins Innerste eindringen, — wer schon so weit in die Psychologie, *wider* seinen Willen, hineingerathen ist: der suche nun mit *gutem Willen* in der Psychologie weiter vorzudringen; anders ist ihm nicht zu helfen.

Aber als ob Fichte Alles vollends hätte verwirren wollen, zieht

* A. a. O. S. 238 und anderwärts. [Ebendas. S. 182]

** A. a. O. S. 178. [Ebendas. S. 140]

*** A. a. O. S. 240. [Ebendas. S. 184]

† A. a. O. S. 270. [Ebendas. S. 205]

er auch noch die Prädestination in seine Freiheitslehre hinein. „Die Prädetermination kann nicht wegfallen, ausserdem ist die „*Wechselwirkung vernünftiger Wesen* nicht erklärbar; aber die „Freiheit kann eben so wenig wegfallen." Wie hilft er sich? „*A priori* ist keine Zeit. Es ist nicht bestimmt, dass ich die „Ereignisse so oder so in der Zeit auf einander folgen lasse. „*Was* ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht von *Wem*. — Es „liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges „von Freiheit und Wahrnehmung da; alle Individuen theilen „sich darin."* Woraus denn folgt, dass die früher Gebornen den Vortheil der Auswahl haben; die Späteren können wählen unter dem, *was übrig geblieben* ist. Es scheint fast, Fichte habe vergessen, dass er es der Consequenz seiner Lehre schuldig war, die Trennung der Individuen nicht von der Zeitlichkeit loszureissen; und dass er nicht etwa die nach einander in die Erscheinung eintretenden Individuen alle zugleich konnte in den allgemeinen Glückstopf greifen lassen; am wenigsten bevor sie die Reflexionspuncte, von welchen aus die Maximen nothwendig sein sollen, schon erreicht hatten. Wollte er vielleicht auch jedes Individuum Zeit und Ort seiner Geburt frei wählen lassen? Oder dachte er gar nicht an die nöthigen Gelegenheiten zum Handeln, als er schrieb: „Alle freien Handlungen sind „von Ewigkeit her prädestinirt; aber die Zeit, in welcher etwas „geschehen wird, und die Thäter, sind nicht prädestinirt?" Eine Ansicht von den Handlungen, als wären es Kleider, welche der Eine oder der Andere anziehen könnte. Kurz, man sieht, dass in Fichte's Sittenlehre über die Freiheit, als über ein Lieblingsthema, ist phantasirt worden; wobei in der Folge die Variationen nicht ausbleiben konnten.

Ueber den bald darauf erneuerten Spinozismus ist kaum nöthig, etwas Allgemeines voranzuschicken. Eine Naturansicht, die sich durch ihre Universalität empfiehlt, und die sich für Theologie hält, mag für eine *sehr aufgeklärte* Theologie gelten; aber dem Spinozismus fehlt das, was jede Religionslehre ursprünglich in sich tragen muss, und was ihr durch keine Nachhülfe kann beigebracht werden. Abgesehen von allen speculativen Irrthümern, fehlt dem Spinozismus die *moralische* Wärme und Würde.

* A. a. O. S. 303. [Ebendas. S. 228.]

ERSTER BRIEF.

Lassen Sie sich einmal gefallen, mein theurer Freund, etwas Wissenschaftliches in Briefform zu lesen. Zwar auf ein Beispiel, das Sie mit allzugrosser Güte selbst gegeben haben, darf ich mich bei Abhandlung eines alten Streitpuncts nicht berufen; vielmehr muss ich bei Ihrer Aesthetik mich entschuldigen, die jedes Ding nur in der ihm zukommenden Weise, also Wissenschaftliches nur in schulgerechter Form, sehen will. Allein die Entschuldigung liegt nicht weit. Oder möchten Sie mir die Frage beantworten, in welches Fach die Freiheitslehre eigentlich gehöre? Ist sie bloss moralisch, oder zugleich metaphysisch? Ist sie rein theoretisch, oder auch praktisch? Jedenfalls treibt sie sich überall in Büchern und Gesprächen herum; wir Beiden aber, Sie und ich, pflegen dieselbe im pädagogischen Sinne zu berühren; während die Meisten gerade daran, dass hiebei nothwendig auf Erziehung Rücksicht genommen werden muss und soll, am wenigsten denken. Hiemit errathen Sie ohne Zweifel schon den Grund, weshalb ich nicht bloss den Gegenstand, der keine ausschliessende wissenschaftliche Stelle hat, der überdies immer von neuem, als ob er keiner Entscheidung fähig wäre, besprochen wird, — in die leicht bewegliche briefliche Mittheilungsweise hineinziehe: sondern auch gerade Sie, den langjährigen praktischen Erzieher, mir fortwährend vergegenwärtige; nämlich damit Sie mich hüten mögen, ins Disputiren gegen solche Irrthümer, die einem denkenden Pädagogen gar nicht ankleben können, mich allzu weit zu vertiefen.

Doch es giebt einen nähern Anlass, als bloss die Sorge, Pädagogik gegen falsche Freiheitslehren zu schützen, welcher mich bestimmt, auf den vielfach behandelten Gegenstand zurückzukommen.

Eine mir sehr unwillkommene Aehnlichkeit des Spinozismus mit meinen Untersuchungen ist neuerlich hervorgehoben worden, und zwar in einem Buche, das Sie, glaube ich, in seiner Art gut finden werden. Herr *Romang,* der Schule Schleiermacher's angehörig, der „über Willensfreiheit und Determinismus" mit nicht unbedeutender Gelehrsamkeit geschrieben hat, benutzt, um seine Meinung vorzulegen, als Motto die Worte des Spinoza: *ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur.* Er benutzt gelegentlich auch einige Stellen meiner Psychologie über Zurechnung und über die Möglichkeit sittlicher Bildung (S. 171, 172, 174 seiner Schrift,) auf eine Weise, wogegen ich nichts einwenden darf; da ich wenigstens kein *strenges* Recht habe zu fodern, man solle in solchen Fällen meine *praktische* Philosophie zu Rathe ziehn, ohne die nun freilich Niemand in den wahren Zusammenhang meiner Untersuchungen eindringen wird. Aber an einem andern Orte, wo vorzugsweise von Leibnitz die Rede ist, wird mir die Ehre zu Theil, mit diesem in eine Berührung zu gerathen, die einer Beschuldigung ähnlich sieht. Sie erinnern sich wohl, dass man Leibnitz den Vorwurf gemacht hat, mit dem berüchtigten Spinoza habe er nicht wollen befreundet erscheinen.* Herr Romang nun schreibt S. 72: „Andre, wie z. B. Leibnitz, dieser hohe Ruhm des deutschen „Namens, haben sich in ihrer Speculation auf Sätze führen „lassen, welche *keine* von dem spinozistischen Determinismus „*wesentlich verschiedene* Deutung zu erlauben scheinen, *obgleich* „*sie hartnäckig versichern,* in Ansehung der sittlichen Dinge „zu einem solchen Verständniss nicht berechtigt zu haben.. „Was hier über Leibnitz bemerkt worden, das möchte wohl „auch auf eine neuere Philosophie seine Anwendung finden, „und sehr offen, obgleich nicht in weitläufigen Ausführungen, „bestreitet Herbart die sogenannte transscendentale Freiheit."

Also offen gegen Kant; — wie denn gegen Spinoza? Sind meine Aeusserungen über Spinoza im ersten Bande meiner Metaphysik etwan versteckt? —

Herr Romang hat freilich, wie es scheint, nur meine Psychologie vor Augen gehabt. Eben darum wollen wir diesen Schriftsteller für jetzt nicht weiter behelligen. Er hat nur ausgespro-

* *Spinozae* opera ed. Paul. Vol. II, pag. 674.

chen, was schon Mancher mag gedacht haben; Spinoza redet gegen die Freiheit, ich erkläre mich auch dagegen — nämlich gegen die kantische transscendentale Freiheit; also muss doch wohl irgend eine Aehnlichkeit zu finden sein, wenn nicht etwa das Wort Freiheit hier in verschiedenem Sinn — erst von *Spinoza*, dann von *Kant*, und *diesem entgegen* auch von mir — ist gebraucht worden.

Eine polemische Abhandlung würde nun von dem Sinne der Worte beginnen. Sie würde z. B. in Ansehung jenes von Spinoza entlehnten Mottos fragen: was heisst Natur eines Dinges, das durch blosse, in ihr liegende Nothwendigkeit existirt? Wiefern kann ein solches, nicht von aussen bestimmtes, Ding frei oder unfrei genannt werden? Was heisst bestimmt werden zum Handeln; und welches Handeln, äusseres oder inneres, mag wohl gemeint sein, wenn das Ding, das allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, eben deshalb ein freies sein soll? Etwan die Drehung jener berühmten Magnetnadel, der man Bewusstsein beilegt, damit sie sich einbilde frei zu sein, weil sie wissend, wenn auch mit innerer Nothwendigkeit, sich gen Norden und Süden wendet? — wobei der Erdmagnetismus mag vergessen werden, um das Beispiel ja nicht zu entkräften! Schwerlich möchte heut zu Tage Jemand das: *ea res libera dicetur,* einräumen, wenn man auch noch so spinozistisch in Ansehung des Drehens und des Wissens vom Drehen den Satz vesthielte: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum.* Die Nothwendigkeit des Drehens möchte immerhin *bloss* in der Nadel liegen: man würde dennoch ausgelacht werden, wenn man wegen solcher Nothwendigkeit die Nadel frei nennte. Auch jenes bloss begleitende Bewusstsein würde nichts helfen, wenn es auch zur wirklichen Drehung eben so genau passte, wie bei Spinoza die *res cogitans* zur *res extensa.* Wir reden ja von der Freiheit des *Willens!* Der Wille aber ist ein inneres Handeln, und die ganze Frage von der Freiheit kommt nur deshalb in Betracht, weil wir den eigentlichen Werth des Menschen in seinem Willen suchen. Wir sprechen mit Kant:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser „derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für „gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Ver- „stand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst

„heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit „im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne „Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber „sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn „der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, „und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum *Charakter* „heisst, nicht gut ist.“ *

Spinoza dagegen spricht: *Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum, quantum fieri potest, perficiamus; in eius enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet.* ** Dem gemäss kennt er kein grösseres Uebel, als die *servitus humana,* die in den Affecten besteht, und dieser gegenüber sucht er die *libertas humana* in der Stärke des Erkennens. *Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Est ergo hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.* *** Hiemit ist sein Freiheits- und Tugendbegriff hinreichend bestimmt, damit wir uns ohne Weiteres und ohne Rückkehr lossagen. Oder wenn wir später zu ihm zurückkehren, so geschieht es nicht, um uns ihm anzuschliessen, sondern um seine Blösse ins Licht zu stellen.

Was also vorhin von einer Aehnlichkeit mit Spinoza bemerkt wurde, das ist rein zufällig; und im sittlichen Sinne kaum vorhanden. Aber es springt in die Augen, wie das eingebildete *intelligere,* welches bekanntlich auf den alten vorkantischen Dogmatismus gerichtet ist, sich durch die Vernunftkritik musste gedrückt finden; und weshalb es zur Angelegenheit der Spinozisten wurde, sich von der Zucht der Kritik zu befreien. Deshalb nämlich, weil bei Spinoza kein besserer Begriff von Tugend zu finden war, als dieser, der das *suum utile quaerere* ins *intelligere* übersetzt. Der Mangel an moralischer Einsicht lag den speculativen Fehlern zum Grunde.

Jedoch ich erinnere mich, an wen ich schreibe. Sie, mein theurer Freund, werden mir zwar nicht verdenken, dass ich die scheinbare Gemeinschaft mit dem, heutiges Tages hochgepriesenen, Spinoza zurückweise. Aber mit eintöniger Pole-

* *Kant's* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; gleich im Anfange.

** Tractatus theol. polit. cap. 4.

*** Ethica, p. IV, prop. 26.

mik darf man Ihnen nicht kommen. Bei einem vielbesprochenen Gegenstande soll man sich hüten, dass man nicht langweilig werde; und bei einem solchen, der ohne Ende wird besprochen werden, soll man nicht die Miene annehmen, ihn abmachen zu können, sondern auf den Stand derjenigen Studien hinweisen, von deren Fortführung *und Zusammenfassung* die definitive Sentenz dereinst zu erwarten ist. Nun wohl! Wir wollen uns umsehn nach mancherlei Richtungen; wir wollen gesprächsweise, ohne etwas zu erschöpfen, Mancherlei berühren, Mancherlei sammeln und bemerken, was sich auf den Streitpunct bezieht; — ich werde nicht verhehlen, was ich denke, — aber auch nicht *einseitig* darstellen, *wo gerade Vielseitigkeit der Betrachtung das höchste und dringendste Bedürfniss ist;* also nicht etwan die Güte, die Sie für meine Schriften an den Tag gelegt haben, dazu missbrauchen, dass diese zu Gegenständen erhoben würden, über welche sich ein Commentar oder eine Vertheidigung schreiben liesse.

Der Gegenstand, den Sie hoffentlich mit mir betrachten wollen, ist die Freiheit des Willens. Sie sind gewohnt zu fordern, dass die Gegenstände in der Philosophie nicht beliebig aus der Luft gegriffen, auch nicht mit künstlicher Dialektik wie Personen in Romanen und Novellen unvermerkt herbei geführt, und, wo sie Bedeutung erlangen, als alte Bekannte begrüsst werden, die, eben weil sie schon da sind, auch ein Recht haben da zu sein. Vielmehr verlangen Sie, dass man Ihnen die Gegenstände der Betrachtung im *Gegebenen* nachweise; also in demjenigen, was vor allem Anfange des Philosophirens schon vorgefunden wird.

Hier nun setzt mich die Freiheit des Willens in einige Verlegenheit. Denn sie wird ja bezweifelt, wohl gar geleugnet; und ein solches Schicksal pflegt ein offenkundiges Factum doch nicht zu haben. Kant selbst wagt nicht, sie als ein Gegebenes zu behandeln; sondern sie ist ihm ein praktisches Postulat; als solches steht sie bei ihm zwischen der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes.* Seine ganze Ueberzeugung von der Freiheit beruht auf dem kategorischen Imperative. Was gegen diesen kann gesagt werden, (und bekanntlich ist dessen nicht wenig!) das schwächt auch den Glauben an die

* Kritik der praktischen Vernunft, S. 238 [Werke, Bd. IV, S. 255].

Freiheit; zum mindesten im Sinne Kants; von dem doch in neuerer Zeit die philosophische Rede von der Freiheit ausgegangen ist.

Aber der grosse Beifall, welchen die kantische Lehre gerade in diesem Puncte erlangt hat; die Aengstlichkeit, womit diejenigen leise aufzutreten pflegen, die hierin von derselben abweichen; die vermehrte Dreistigkeit, womit Fichte, eben während er sie über ihre Grenzen hinaus trieb, sein Sittengesetz verkündigte:

„Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke „der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der „Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen „sollte,“ *

dies sind Facta, mit denen sich unzählige bekannte Thatsachen, die ausserhalb der philosophischen Schulen am Tage liegen, sehr leicht zusammenstellen lassen. Das Wort Freiheit klingt in den Gemüthern der Menschen wieder, wie kaum irgend ein anderes Wort; dabei liegt unfehlbar etwas zum Grunde, das man als ein Gegebenes annehmen kann.

Der Wille der Menschen, die sich unfrei fühlten, stand unter irgend einem Drucke; das Wort Freiheit lüftet diesen Druck; die unmittelbare Folge ist ein Wohlgefühl, noch ehe sich eine Gelegenheit zum Genusse, zum Vergnügen, zum Handeln darbietet. Kann denn ein blosses Wollen, noch ohne Gewolltes, den Menschen so wohl thun? Können grosse Denker dies blosse Wollen, ohne Gegenstand, so hoch erheben? Das mag wunderbar scheinen; aber unverkennbar trifft eben dies zusammen mit dem kantischen kategorischen Imperative. Sobald irgend ein Gegenstand den Willen bestimmt, klagt ihn Kant der Heteronomie an; der freie Wille soll unabhängig von jedem Objecte der Maximen, in der blossen gesetzgebenden Form der letztern, seinen einzigen Bestimmungsgrund finden. So sagt die Hauptstelle bei Kant. **

Kennen denn auch die Menschen ein Wollen ohne Object? Oder bilden sie dergleichen sich nur ein, als ein Glück oder als einen Ruhm, der in unerreichbarer Ferne schwebe, wie ein Feenschloss?

* *Fichte's* System der Sittenlehre S. 66 [Werke, Bd. X, S. 59].

** Kritik der praktischen Vernunft §. 6.

Fichte erinnert sehr bestimmt: wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben.* Auch ist an sich klar, dass, wo ein Wollen gedacht wurde, da ein Gewolltes hinzu gedacht war; nur die Eigenthümlichkeit dieses Gewollten wird im Begriffe der Freiheit ausser Acht gelassen, oder, wie bei Kant, ausdrücklich vom Bestimmungsgrunde des freien Willens ausgeschlossen.

Die Menschen wollen nicht bloss Objecte, sondern mit den Objecten wollen sie wechseln; sie wollen sich regen und rühren; sie wollen auf eine unbeschränkte Sphäre ihrer Regsamkeit hinausschauen. Hier verschwindet die Bestimmtheit der Objecte; man will frei sein, heisst: man will nicht gehindert sein im künftigen möglichen Wollen.

Allein auch das Sollen schaut in die Zukunft. Die Freiheit soll bestimmt werden; dafür suchen die Philosophen ein Gesetz; nicht als ein Hinderniss, aber als eine Richtung des künftigen möglichen Wollens. Ueber das Sittengesetz streiten sie; das heisst, die gesuchte Richtung schwebt in Frage; dennoch verlangt man eine veste Richtung, wenn schon noch nicht einhellig angegeben wird, *welche* Richtung.

Man legt also einen Werth auf das Wollen, und zwar auf ein ungehindertes und zugleich entschiedenes. Giebt es denn ein solches, oder ist der Werth einem blossen Gedankendinge zugesprochen?

Hier, mein theurer Freund, werden wir uns gewiss nicht lange bedenken. Wir werden vielmehr, wenn es nöthig wäre, einstimmig bezeugen, dass wir den Gegenstand dieser Betrachtung gar wohl kennen, und zwar als einen gegebenen.

Wir kennen sehr gut den Gemüthszustand, in welchem uns nicht bloss, gleich einer offenen Landschaft, die mannigfaltige Möglichkeit unseres Thuns, als eines ungehinderten, vorschwebt: sondern auch unser eignes Wollen in entschiedener Richtung, ohne einer äussern Haltung zu bedürfen, durch diese Landschaft seine Wege nimmt, bei Vielem vorübergehend, Anderes verbindend, mancherlei Mittel versuchend, dem Zwecke ungeachtet aller Widerwärtigkeit, die unser Handeln oftmals verzögert, unbedenklich nachgehend und ihn so gleichförmig, als die Umstände gestatten, verfolgend.

* *Fichte* a. a. O. S. 75 [Werke, Bd. IV, S. 65].

Der Umstände, der Widerwärtigkeit, welche zur vollen Freiheit nicht passen, erwähne ich hier deshalb, um damit sogleich an den Unterschied der innern von der äussern Freiheit zu erinnern. Die erstere bleibt noch dem Willen, wenn auch die zweite mangelhaft ist; und gerade auf dies Bleiben richten die Philosophen ihren Blick, während im gemeinen Leben über Unfreiheit geklagt wird, sobald das Handeln nicht gerade ausgehend seine Zwecke erreichen kann.

Aber die *Idee* der innern Freiheit ist auch hier noch fern. Jenes Gegebene, was wir in uns und Andern erfahrungsmässig kennen, findet sich umringt von mancherlei innerer Unfreiheit, die wir ebenfalls erfahrungsmässig kennen. Es giebt Stunden, Tage, längere Zeiträume, — es giebt Geschäfte, Lebenslagen, Verlegenheiten, — worin die Objecte uns pressen, uns ihre Eigenthümlichkeit zu betrachten nöthigen, uns eine gezwungene Haltung geben, oder auch eine Schwankung des Wollens hervorbringen; ja worin die Besonnenheit ermattet, Verdruss und Freude uns abwechselnd ergreifen; — ein solches Gemälde bedarf hier keiner weitern Ausführung. Es ist für jetzt genug zu erinnern, dass solche Zustände bald als Unglück bedauert, bald als Schuld angeklagt werden.

Jenes — wenn auch nicht ganz ungehinderte — so doch durchdringende und entschiedene Wollen, welches dem Begriffe der Freiheit um desto besser entspricht, je weniger es an einzelnen und bestimmten Objecten haftet, je leichter es vielmehr die Objecte wechselt, falls ihre Eigenthümlichkeit ihm nicht zusagt, findet sich als Thatsache zwar unzweideutig vor, aber es ist bei weitem nicht das Ganze unseres Wollens; sondern es liegt in der Mitte anderer Gemüthszustände, die sich von ihm mehr oder weniger entfernen. Sollten wir es nicht besser hervorheben können, wenn auch nur in Gedanken?

Offenbar lässt sich diese Thatsache idealisiren. Das Wollen soll überall durchdringen; so idealisiren die Menschen im gemeinen Leben, die zwar wohl kampflustig zu sein pflegen, aber nur in Erwartung des Sieges über jeden Widerstand. Es soll die andern Gemüthszustände nicht aufkommen lassen; so idealisirt Fichte sammt den Stoikern, indem nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, ohne Ausnahme, die Freiheit zu bestimmen gefordert wird. Die Objecte sollen nicht bloss durch die Leichtigkeit, sie zu wechseln, minder bestimmend eingreifen,

sondern in ihnen soll gar kein Bestimmungsgrund des Willens liegen; so idealisirt Kant.

Allem diesen Idealisiren liegt die gegebene Thatsache zum Grunde; sie ist es, welche dadurch nicht bloss hervorgehoben, sondern gleichsam verklärt wird; — aber das ist's auch, was Kant am wenigsten hören will. Was sich factisch in der Zeit beobachten lässt, alles das wirft er ins Gebiet der Naturnothwendigkeit; dort soll es nach Gesetzen des Causalzusammenhangs erklärbar sein. Seine Freiheit hingegen soll unzeitlich und unerklärbar sein; sonst genügt sie ihm nicht. Man möchte sagen, es sei ein Unglück für Kant, dass sich wirklich vorfindet, was er mit *der* Bedingung sucht, es solle nirgends und niemals *anzutreffen* sein, damit es bloss um des kategorischen Imperativs willen *geglaubt* werde.

Kant hat leider Manches bei Seite gelegt, was er hätte behalten und sorgfältig untersuchen sollen. So die Dinge an sich; so die gegebene Zweckmässigkeit der Natur. Das büsste er, indem der noch mehr wegwerfende Fichte es leicht fand, ihn zu überbieten.

Lassen wir nun für jetzt das Idealisiren; und überlegen uns dagegen Folgendes zur nähern Bestimmung unseres Gegebenen.

Wenn der Mensch sich für unfrei hält, so ist er nicht frei. Die geistige Thätigkeit wird nicht erst durch dasjenige eingeengt, was uns an die Haut kommt; sondern die aus der Ferne erblickten Hindernisse begrenzen schon den Gesichtskreis, worin wir unser mögliches Handeln im voraus gestalten. Wer nun weit hinaus schaut, der sieht Hindernisse, die sich dem Kurzsichtigen verbergen. Der Unerfahrne ist leicht fröhlich, wo der reife Mann sorgenvoll seine Vorkehrungen trifft, um nicht in solche oder andere Abhängigkeit zu gerathen. Für Kinder ist der Spielplatz eine weite Welt, für Jünglinge ist der Beutel bald hinreichend gefüllt; während das spätere Alter sich erst durchs Nachdenken, und nicht ohne Selbstüberwindung von dem Streben nach unerreichbaren Gütern los macht, um einen mässigen Wohlstand genügend zu finden, nachdem das Entbehrliche aus dem Kreise der Wünsche war zurückgewiesen worden. Hier war Unfreiheit; denn die Objecte hatten den Willen angezogen ohne sich ihm zu ergeben; und wieder gewonnen wurde die Freiheit nur dadurch, dass man, statt von ihnen sich begrenzen zu lassen, vielmehr sich gegen sie verschloss.

Werden wir nun, dem vorigen Satze gegenüber, auch so sprechen dürfen: wenn sich der Mensch für frei hält, dann ist er frei? — Wie leicht kann er gefangen werden! Nicht bloss äusserlich; wie wenn man denjenigen greift, der sich im Versteck für sicher hielt; sondern auch innerlich, wenn Ermattung, gehäuftes Unglück, eine Reihe von Ueberraschungen, oder was sonst betäubend wirkt, das Maass der Kräfte überschreitet!

Allein die Menschen täuschen sich über diesen Punct, als ob sie durch keine Erfahrung könnten belehrt werden, immer von neuem. Welche Meinung man von der Freiheit hege, das halten sie für so wichtig, als ob durchs blosse Meinen die wirkliche Freiheit erworben würde. Es gab ja sogar eine Zeit, wo man sprach: das Ich ist das, als was es sich setzt. Damals hätte man allenfalls auch geglaubt, wer sich über den Tod hinwegsetze, der sei unsterblich. Man hatte sich ganz ernstlich über die Zeitlichkeit hinweggesetzt; so war man in die kantische intelligible Welt gelangt; dass dort an Besserung, Versöhnung, Erlösung, nicht zu denken sei, fiel den Leuten nicht ein, obgleich es vor den Füssen liegt. Auch dann noch fiel es ihnen nicht ein, als es ihnen Ernst wurde, christlich zu sein und zu denken.

Fassen wir nun unsre beiden Sätze zusammen! Wenn der Mensch sich für unfrei hält, so ist er wirklich nicht frei; wenn er sich aber die Freiheit zuschreibt, so folgt daraus noch immer nicht, er sei wirklich frei. Die Hindernisse, die er nicht sieht, sperren ihm zwar nicht die Aussicht, aber sobald er sich rührt, können sie seine Bewegung hindern. Und wir wollen gleich hinzusetzen: sie können selbst einen geheimen, ihm selbst unmerklichen Einfluss auf ihn ausüben. Diesen Punct müssen wir deshalb ins Auge fassen, weil gerade hier der eigentliche Determinismus beginnt, der, wenn er übertrieben wird, das Wollen selber zweifelhaft macht.

Dass die meisten Menschen sich weniger frei glauben würden, wenn sie weniger kurzsichtig wären, — dass sie übermüthig sind, weil sie von den Hindernissen, denen sie entgegen gehn, wenig gewahr werden: dies wissen wir aus täglicher Erfahrung. Allein so lange noch von sichtbaren, ja selbst so lange noch von fühlbaren Hindernissen die Rede ist, pflegt man diese als etwas Aeusseres zu betrachten, so dass der Uebermuth nur darin bestehe, die Sphäre der äussern Freiheit grösser zu schätzen,

als sie sei. Was Krankheit, Reizbarkeit der Nerven, was der leibliche Theil der Affecten an der Freiheit hinwegnimmt, auch dies noch, wie sehr es ins Innere dringt, tritt in Gegensatz gegen den innern Entschluss, der, in besonnenem Wachen gefasst, unverändert wiederkehrt, sobald der Geist aus demjenigen, was ihn etwa vorübergehend betäubte, sich wieder empor hebt. Bis hieher hilft man sich durch die Unterscheidung der innern Freiheit von der äussern. Jene will man retten; aber die Gefahr, aus welcher sie soll gerettet werden, ist noch nicht dringend, so lange das Beschränkende sich als ein Fremdartiges dem Willen selbst entgegensetzen lässt. Erst dann beginnt die Gefahr, wenn der Wille ohne unsern Willen vorhanden, — wenn er selbst als ein Fremdartiges in uns hineingetragen, durch Zauberei uns angethan erscheint.

Fehlt es etwa hier an Thatsachen?

Dieses Spielwerks wirst du überdrüssig werden, sagt man dem Knaben. Diese hitzige Freundschaft wird mit Kälte, wo nicht mit Streit, endigen, sagt man dem Jüngling. Diese Staatseinrichtung, die ihr jetzt eifrig begehrt, wird euch nicht besser genügen, sagt man den Männern. Diese Mode wird vorüber gehen, sagen sich selbst die Frauen.

In diesen und hundert ähnlichen Fällen wird ein Wille, der noch nicht da, vielmehr dem vorhandenen entgegengesetzt ist, vorausgesehen, als ein unvermeidlich bevorstehender, als ein inneres Ereigniss in dem eignen Ich, welches Ich in seinem künftigen Wollen oder Nichtwollen ganz eigentlich *Sich* finden werde. Lassen sich solche innere Ereignisse in vielen Fällen vorhersehen, so ist gar nicht zu bezweifeln, dass in dem verborgenen Triebwerke unseres unwillkürlichen Vorstellens und Fühlens noch weit öfter und mannigfaltiger ein künftiger Wille vorbestimmt sei. Zu solchen Vorhersagungen, wie die erwähnten, gehört weiter nichts, als dass man nicht die Befangenheit theile, aus welcher die Willen, deren Umschlagen sich errathen lässt, hervorgingen. Eine Befangenheit im Objecte, gegen das kantische Gebot. Kein Wunder, dass Kant nach einem Willen suchte, der durch Objecte überall nicht bestimmt sein sollte; da sich unser Verhältniss zu den Objecten so leicht verändert, und alsdann auch der hierin befangene Wille.

Aber lassen Sie uns nicht zu weit gehen! Möchten Sie wohl übernehmen, allgemein vorherzusagen, wie ein solches oder an-

deres Wollen sich nach Ablauf einer bestimmten Zeit werde entwickelt haben? — Allgemein gewiss nicht; sondern die Individuen kommen dabei in Betracht; das Verhältniss zwischen der Person und den Objecten wird keinesweges bloss durch die Objecte, sondern auch durch die Person selbst gegeben. Aber noch mehr! wenn wir in diesem Zusammenhange von der Person reden, so meinen wir gewiss nicht bloss deren Individualität, sondern auch die gewonnene Bildung; und hiemit theils den Gewinn an Erfahrung, theils die Richtung und Bevestigung des Charakters, theils das was Klugheit, was Phantasie und Genie vermag.

Wussten etwa diejenigen, denen das Glück zu Theil wurde, sich mit Goethe zu unterhalten, dessen geistreiche Antworten voraus? Wussten die, welchen die schwere Aufgabe gestellt war, gegen Napoleon zu kämpfen, dessen taktische und strategische Wendungen voraus? Nur zu oft verrechnet sich die falsche Menschenkenntniss, und steht dann beschämt.

Nie hat ein grosser Dichter alle die Kunstwerke ausgeführt, deren Entwürfe ihm vorschwebten; nie das Alles auch nur entworfen, wozu sein Gedankenvorrath würde hingereicht haben. Der Feldherr hat nicht alle die Feldzüge, alle die Schlachten sich gedacht, in denen er hätte siegen können; der Staatsmann ist sogar dergestalt an seinen wirklichen Staat gebunden, dass er es absichtlich vermeidet, sich einer Gedankenschöpfung hinzugeben, die ihn von dem engen Pfade, auf welchem er sich halten muss, ablenken könnte.

Aus dem Reichthum der innern Welt gelangt nur sehr Weniges zur äussern Erscheinung. Nur ein kleiner Theil des Willens offenbart sich als That; nur ein geringer Theil des Gedankenkreises erhebt sich bis zum Wollen.

Der reichste Geist hat die weiteste Aussicht auf künftiges mögliches Wollen, er wechselt am leichtesten die Objecte, umgeht am gewandtesten die Schwierigkeiten, bekämpft am klügsten die Hindernisse; er wird also sich vorzugsweise frei nennen. Und wir werden ihn nicht der Kurzsichtigkeit beschuldigen, die sonst wohl den Freiheitsdünkel da erzeugt, wo Einer seine Grenzen nicht wahrnimmt. Wollten wir ihm aber das kantische Sollen verkündigen, und zwar als hinweisend auf die wahre Freiheit: so weiss ich nicht, ob er, anstatt mit den Objecten zu wechseln und gleichsam zu spielen, geneigt sein möchte, sie

aus den Bestimmungsgründen seines Willens herauszuwerfen, um sich durch die blosse gesetzgebende Form der Maximen zu bestimmen, und hiemit erst sich in den Besitz des freien Willens zu setzen. Sagten wir nun vollends, dass erst in diesem Puncte, in der blossen gesetzgebenden Form der Maximen, Freiheit und Sittlichkeit Eins seien, dann fürchte ich in der That, Mancher möchte erwiedern, dass er auf solchem Fusse weder frei noch sittlich zu sein begehre.

Doch genug vom Gegebenen, und also genug für heute; denn Sie werden die Betrachtung des Gegebenen sehr leicht ergänzen, und ich muss ohnehin fürchten, zuviel von dem, was sich Ihnen ganz von selbst darbot, unnöthig beigebracht zu haben. Aber wenn wir nun ganz kunstlos, ohne System, die Sache auffassen, wie sie sich giebt, finden wir dann Freiheit oder Determinismus? Finden wir einen Willen, der los und ledig ist von der Bestimmung durch die Objecte? Oder finden wir Objecte, die uns das Wollen anthun, und es wie etwas Fremdartiges in uns hineinzaubern, als ob wir selbst im Grunde gar nichts wollten? Mit einem solchen Entweder Oder möchte es doch wohl misslich aussehn. Denn weder Eins noch das Andere finden wir genau; dagegen finden wir Annäherungen nach beiden Seiten; wir finden sowohl den *θυμός* als die *ἐπιθυμία*. Den Begriff der Freiheit aber finden wir in mancherlei Lehren eingemischt; in Lehren von der Tugend, von der Pflicht, vom Rechte. Wie lauten diese Lehren? Einige Proben davon wollen wir erst vernehmen, ehe wir uns zum Spinoza wenden, und zu seinem allzugrossmüthigen Gegner Jacobi. Dass wir am Ende zur Erziehungslehre zurückkommen müssen, das wissen Sie im voraus; aber abgesehen hievon wird sich Manches, was Andre gesagt haben, zu einem Ueberblicke zusammenstellen lassen, der Ihnen wenigstens Unterhaltung, vielleicht auch mehr Entschiedenheit des eignen Urtheils gewähren kann.

ZWEITER BRIEF.

„Wer wird doch die Freiheit im Gegebenen suchen!“ so höre ich ausrufen; und auch Sie, lieber Freund! obgleich

Ihnen das Gegebene nicht unwillkommen ist, werden vielleicht in Rücksicht auf gangbare Meinungen, unter welchen aufzuräumen nöthig ist, mich erinnern wollen, dass der bekannte Satz:

wir sollen; also müssen wir können,

eigentlich das Sollen als ein Gegebenes hinstellt, aus welchem das Können erst geschlossen werde.

Wenn dieser Satz wirklich die Thunlichkeit als ein Prädicat dessen was man soll, allgemein behauptet: so folgt allerdings nach richtiger Logik, dass jeder Zweifel am Können auch das Sollen drückt; und alsdann mag nicht bloss die kantische Schule, sondern wer irgend die Ethik allein auf den *Pflichtbegriff* baut, zusehn, ob es wohl gethan war, die *Tugend* und die Eudämonie der Alten hintanzusetzen. Sie wissen, wie Schleiermacher gerade hier die kantische und fichtesche Einseitigkeit zu tadeln Gelegenheit fand! Ja ich möchte hinzusetzen, dass oftmals halbe Wahrheiten für mich eine stärkere Geduldprobe sind, als ganze Irrthümer.

Es nimmt sich immer seltsam aus, wenn man Etwas, das unmittelbar vor Augen liegt, erst aus Anderem schliesst, was vielleicht nicht einmal den nämlichen Grad von Klarheit besitzt.

Der Begriff des Sollens gehört nun eben nicht zu den besonders klaren, sondern zu den bedenklichen; denn er drückt eine Nothwendigkeit aus, die doch keine rechte und volle Noth ist, da kein Müssen darin liegt. Hingegen das Können und die Tüchtigkeit der Menschen zeigt sich oftmals ohne Auffoderung; und da wir Alle wissen, dass der Mensch gar Vieles kann was er nicht soll, so ist es eine wunderliche Zumuthung, das Können erst hinter dem Sollen hervor zu suchen, als ob es dahinter versteckt läge.

Am seltsamsten aber klingt ein Satz, wenn er zur Bestätigung gewichtvoller Behauptungen gebraucht wird, während man die Widerlegung desselben alle Tage in den Gerichtsstuben vernehmen kann. Selten wird eine Concursmasse alle Gläubiger befriedigen; diejenigen nun, welche leer ausgehn, rufen mit vollem Rechte dem Schuldner das *debet* zu; nur können sie ihn dadurch nicht zahlungsfähiger machen. Freilich in alten Zeiten verstand man das besser. Man schloss so: wer zahlen soll, muss zahlen können, und wenn er nicht auf bequemere Weise zahlen kann, so muss er Sclavendienste thun. Wollen wir etwa auf diesem Wege die Sclaverei bei

uns erneuern? Es wird doch wohl bei der Zahlungsunfähigkeit bleiben; und das Sollen wird niemals eine Bürgschaft werden für das Können, wenn sich auch hie und da ein Schwärmer findet, der es dafür annimmt.

Sie sehen, meine Widerlegung ist nicht etwa von denjenigen Pflichten hergenommen, die man unvollkommene nennt, weil man dabei das Sollen nicht einmal recht anzubringen weiss; sondern gerade aus dem Kreise der Rechtspflichten, wo das Sollen am klärsten hervortritt und einem Jeden am stärksten eingeschärft wird. Hier bleibt es sogar trotz aller Anstalten des Staats dabei, dass die Gläubiger dasjenige, was ihnen rechtlich gebührt, doch nicht erlangen können.

Kurz: wenn wir, um in unserer Betrachtung fortzufahren, jetzt nicht mehr im allgemeinen von der Freiheit des Willens, sondern bestimmt von der moralischen Willensfreiheit reden wollen, so gehört hieher nicht zunächst der Pflichtbegriff, sondern, (wie es die Worte schon anzeigen,) die Tüchtigkeit des Menschen, sich frei zu regen und zu rühren, geht hier in die moralische Tüchtigkeit, d. h. in die Tugend über.

Nun ist es zwar nicht das Ideal der Tugend, was wir im Gegebenen antreffen; eben so wenig als jener vordringende und entschiedene Wille, den wir als gegeben anerkannten, im Stande war, uns die idealisirte Freiheit, welche Kant die transscendentale nannte, so vor Augen zu stellen, als ob statt des Wechsels der Objecte aller Einfluss der Objecte auf die Bestimmung des Willens verschwunden wäre.

Wohl aber *finden* wir jene allgemeine Tüchtigkeit eines entschiedenen Willens auf eine ganz ausgezeichnete Weise in dem Widerstande der Grundsätze gegen Neigungen und Affecten, die uns zu Handlungen ohne Consequenz und Beruf hinreissen konnten; gegen thörichte Hoffnungen, gegen zügellose Phantasien; — *vollends also gegen solche Handlungen, worüber Andre, und gegen solche Gemüthsrichtungen, worüber wir selbst uns Vorwürfe machen würden.* Indem auf diese Weise der sittliche Mensch eine *falsche* Menschenkenntniss, die auf seine Schwäche gerechnet hatte, vereitelt, hütet er sich, Andern die Tüchtigkeit ihres moralischen Willens abzusprechen; er lässt sich lieber einmal von schlechten Menschen täuschen, ehe er auf die Besseren einen Verdacht wirft, der ihrer unwürdig wäre. Wir erkennen, dass, wenn die moralische Tüch-

tigkeit in denen, die wir um uns sehen, etwas Seltenes wäre, die Spuren sich in der Gesellschaft auf ähnliche Weise zeigen müssten, wie es von schlechteren Sitten in schlechteren Zeiten bekannt ist. Ja wir wissen von hohen Mustern der Tugend, die unsre *Verehrung* fodern; *wir wissen auch, dass diese Verehrung nichts Neues noch Seltenes ist*; wie wäre sonst der Ruhm des Sokrates, — um nur Einen zu nennen, — bis zu uns gelangt? Wie anders als durch seine Verehrer, deren es Viele gab und noch giebt.

Hier dienen wir nicht irgend einer Theorie, die wir von Jemandem entlehnt, oder selbst ersonnen hätten; sondern wir halten uns unmittelbar an *Thatsachen*, die zu bekannt sind, um vergessen zu werden: und die vermuthlich schon zu Platon's Zeiten eben so deutlich vor Augen lagen als jetzt.

Reicht etwa die Anerkennung dieser Thatsachen hin, um das im Tone des Vorwurfs ausgesprochene Wort: Determinismus, zu vermeiden? Hievon nur Eine Probe; und zwar eine sehr sanfte.

In der Zeit, da die kantische Freiheitslehre noch eine fast allgemeine Herrschaft besass, suchte *Stäudlin* nach den Spuren derselben beim Platon. Und was fand er?

„Aus unläugbar ächten Schriften des Platon ist soviel gewiss: er behauptete, dass die Erkenntniss des Guten nothwendig auch mit einem Begehren desselben verknüpft sei, „und dass der Mensch, wenn er das Böse thut, sich dasselbe „als etwas Gutes vorstellen müsse, dass also das Böse nur aus „Irrthum entspringe. Daraus aber folgt im Grunde, dass weder „die guten, noch die bösen Handlungen eigentlich frei seien. „Muss sich der Mensch in seinen Begehrungen und Handlungen immer nach der Vorstellung vom Guten, dessen Urheber er ja nicht selbst ist, und dessen Form er auch auf das „Böse überträgt, nothwendig richten, so ist er nicht der selbstständige unabhängige Urheber seiner Handlungen. Es ist eine „Art von Determinismus, welche nicht mit eigentlicher menschlicher Freiheit vereinbar ist. Zu dieser muss auch das gehören, „dass der Mensch selbst das, was er als gut anerkennt, nicht „begehrt und thut, und selbst auch wohl das Gegentheil. Uebrigens hat jene Theorie Platon's weiter keinen Einfluss auf seine „sittliche Lehre; er spricht doch oft unter Voraussetzung eigent-

„licher Freiheit in guten und bösen Handlungen, wie dies über-
„haupt bei den Deterministen gewöhnlich ist.“ *

Sollte Platon wirklich das Böse nur aus Irrthum abgeleitet haben? Wenn man den Gorgias lieset, wenn man das erste Buch der Republik vor Augen hat (um nicht weiter umher zu suchen): so möchte man schon hierüber auf ganz andre Gedanken kommen; allein das bei Seite! Betrachten wir nur die Hauptstelle im Anfange des zweiten Buchs der Republik, wo Glaukon und Adeimantos sich mit aller Kraft der Rede unzufrieden bezeugen, dass Sokrates den Thrasymachus nur wie eine Schlange gezähmt habe; wo sie ihn bestürmen, er solle das Rechtthun nicht der Folgen wegen, sondern auch den *schädlichsten Folgen zum Trotz*, wegen der Art, wie der Wohlgesinnte sich *innerlich* dabei befinde, loben und empfehlen. In Ansehung der sittlichen Strenge zeigt sich hier die auffallendste Aehnlichkeit mit Kant; wo liegt denn der Unterschied?

„Freiheit (sagt Kant) muss als Eigenschaft aller vernünftigen
„Wesen vorausgesetzt werden.“ **

Aber Platon lobt nicht eine Eigenschaft, die Alle schon besitzen, sondern eine Gesinnung, die in *solcher* Reinheit und Stärke, höchst selten vorhanden, und sehr schwer zu behaupten ist.

Die Wichtigkeit dieses Unterschiedes tritt hervor, wenn man sich erinnert, dass nach Kant die Freiheit des Willens unmittelbar dem kategorischen Imperative congruent, mithin die Sittlichkeit selbst ist. Daraus folgt, dass in bösen Gesinnungen die Sittlichkeit nicht mangeln kann, sondern nur verlarvt, untergeordnet ist. Denn die Freiheit bleibt immer; und gerade darauf, dass mitten in der Bosheit das Gute möglich wäre, wird bei Kant das grösste Gewicht gelegt.

Platon zeichnet eine Tugend, die den ganzen Gemüthszustand des Menschen durchdringt; ja er bedarf des Staats, um seinem Gemälde Leben und Fülle zu geben. Die kantische Freiheit hingegen drängt alle Objecte hinweg; sie begnügt sich, über vorgelegte Maximen zu reflectiren; in ihnen, falls sie allgemeingeltend gedacht werden, darf kein Widerspruch entstehen; dann ist sie zufrieden, denn sie hat genug an Regeln

* *Stäudlin's* Geschichte der Moralphilosophie, S. 167.

** *Kant's* Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. 99 [Werke, Bd. IV, S. 74].

der Pflicht, und an Handlungen aus Pflicht. Da ist nichts zu loben, wenn nur nichts Tadelhaftes vorkommt.

Platon's Gemälde war anschaulich; und weckte das ästhetische Urtheil. Kant's theoretischer Begriff weckte die Metaphysik, deren sehr gegründete Einwendungen beschwichtigt zu haben er nur mit genauer Noth sich selbst überreden konnte.

Ungeachtet dieser Differenz stimmt die Gesinnung der beiden grossen Männer doch so nahe zusammen, dass man den platonischen Sokrates, in seiner Unabhängigkeit von Allem, was zum Wohlleben gehört, seiner Freimüthigkeit und scharfen Ironie, fast für die personificirte kantische Freiheit halten möchte. Auch wissen Sie, mein theurer Freund! dass ich für die Tugend, welche Platon im vierten Buche der Republik zeichnet, keinen passendern Namen zu finden gewusst habe, als diesen: Idee der innern Freiheit.

Wie dies mit dem Vorigen zusammenhänge, ist leicht zu sehen. *Im Gegebenen*, in unserm eignen Innern und in Andern, so weit wir sie beobachten können, haben wir eine moralische Tüchtigkeit *gefunden;* eine Stärke des Willens, welche, durch Grundsätze geregelt, gegen ungeordnete und tadelhafte Regungen viel vermag. Wir wissen auch, dass grosse Beispiele einer erhabenen Selbstbeherrschung *vorhanden* sind. Wollen wir uns nun von hier aus zum Begriffe der Tugend erheben, so entkleiden wir das Löbliche, um es rein aufzufassen, vom Beschränkenden das ihm anhängt; und gelangen auf diese Weise — zwar nicht zur vollständigen, wissenschaftlichen Bestimmung dessen, was Tugend sei, — diese muss auf einem andern Wege gewonnen werden, — wohl aber auf dasjenige in der Tugend, was man Freiheit nennt; und zwar moralische Freiheit, denn wir erhoben uns jetzt im Kreise *moralischer* Betrachtungen von dem, was dem Grade nach geringer und niedriger ist, zum Höheren und Genügenden.

Diese moralische Freiheit haben wir nicht erklärt, denn wir haben idealisirt. Zugleich aber ist anerkannt, dass ein Mehr oder Weniger dessen, was dem Ideal entspricht, in der Wirklichkeit als gegeben vorkommt; und dass es dort, im Gegebenen, als eine *Art* jener *Gattung* von Freiheit geistreicher und grosser Männer anzusehen ist, die als ein durchdringendes und entschiedenes Wollen bei grosser Leichtigkeit, die Objecte zu wechseln, im vorigen Briefe beschrieben wurde. Sollte die Frei-

heit etwan *erklärt* werden, nämlich so, dass ihr Ursprung begreiflich würde, so lässt sich erwarten, diese Erklärung werde die ganze Gattung auf einmal treffen; das Moralische aber werde nur als eine nähere Bestimmung in die Erklärung eintreten. Denn die Gattung lag schon als ein Gegebenes vor uns, noch ehe wir an den Tugendbegriff dachten.

Auf den Fall nun, dass eine solche Erklärung könnte versucht werden, versteht sich von selbst, dass sie nicht etwa den Begriff dessen, was zu erklären ist und im Gegebenen vorliegt, verfälschen dürfe; es wäre denn, dass gerade der gegebene Begriff sich selbst als ein falscher verriethe, welches durch einen innern Widerspruch desselben geschehen müsste, wie es bei metaphysischen Problemen vorkommt; denn alsdann wäre eine Entfälschung, eine Berichtigung des Begriffs von innen heraus nöthig. So etwas scheinen wirklich diejenigen zu besorgen, die uns nach Stäudlin's Weise (in der vorhin angeführten Stelle) zu verstehen geben, was sie sich unter Determinismus denken. Da soll die Vorstellung des Guten eine solche Gewalt besitzen, dass nach ihr die Begehrungen und Handlungen sich richten müssen. Da soll das Böse aus einer irrigen Vorstellung entspringen. Mithin wäre das Wollen nur eine Täuschung; und wenn Einer uns ein falsches Bild, wer weiss nach welchen katoptrischen Gesetzen, in die Seele würfe, der hätte uns dadurch zum falschen Begehren und Handeln determinirt! Wir könnten dieser Psychologie nun wohl auf die Spur kommen, wenn wir uns rückwärts in *Wolff's* Schule hineinbegeben möchten, wo aus der Erkenntniss irgend einer Vollkommenheit zuerst das Vergnügen, aus diesem das Urtheil über die Güte des Gegenstandes, und hieraus endlich die Begierde entspringt;* und wo, dem Satze des zureichenden Grundes zu gefallen, ohne Motive kein Wollen und Nicht-Wollen möglich ist; fragt man aber: was sind Motive? so erfolgt die Antwort: Motive sind bestimmte Vorstellungen des Guten und Bösen.** Die Zerreissung der Seele in mehrere Vermögen, mindestens in ein Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, hatte zur nothwendigen Folge, dass *der Wille als passiv*, nämlich als *determinirt* durch das von ihm verschiedene Vorstellungsvermögen erscheinen musste; beson-

* *Wolffii psychologia empirica* §. 509.
** *ibid.* §. 889. 890.

ders nachdem man das Wort *Vollkommenheit* zwischen die beiden Vermögen dergestalt eingeschoben hatte, dass in ihm ein praktischer Begriff sich hinter einem scheinbar bloss theoretischen (dem Kommen zur Vollständigkeit) verstecken konnte. Nehmen wir das Wort hinweg, so dringt sich gleich die Frage auf: weiss denn das blosse Vorstellungsvermögen durch sich selbst irgend etwas von einem Gute? Güter sind Gegenstände, sofern sie begehrt werden; also hat das Vorstellungsvermögen erst beim Begehrungsvermögen in die Schule gehen müssen, ehe es überall nur etwas davon erfahren konnte, dass ein Unterschied zwischen Gütern und Uebeln vorhanden ist. Schickt es also nur öfter in die nämliche Schule; dort kann es noch mehr lernen; und so wird das Vorstellungsvermögen seinen Stolz, das Begehren zu determiniren, wohl allmälig ablegen. — Dass hiemit die Sache für unsre Psychologie noch nicht abgethan ist, versteht sich von selbst; allein wir sehen wenigstens, auf welchen schwachen Füssen dasjenige stand, was durch die kantische Freiheitslehre verdrängt wurde. Jedenfalls kann nichts lächerlicher sein, als den Unterschied zwischen Vorstellungen und Willen so zu stellen, wie wenn jene mehr activ wären als dieser, der eigentliche Sitz unserer Activität.

Erlauben Sie nun, dass ich die Zusammenstellung zwischen Platon, Wolff und Kant noch etwas vesthalte! Sie werden zwar Nichts, das uns noch neu wäre, daraus hervorgehen sehn; aber es wird Ihnen zur Unterhaltung, — und vielleicht der Streitfrage über Freiheit und Determinismus zu einer nicht unbedeutenden Aufhellung dienen.

Wie kommen Platon und Wolff zusammen? Wenn Wolff lehrt: *appetitus rationalis dicitur, qui oritur ex distincta boni repraesentatione* * (wo der Accent auf dem Worte *distincta* ruhet, denn weiterhin heisst es: *sufficit appetitum distingui in sensitivum et rationalem, prouti vel ex confusa idea, vel distincta notione procedit* **) lautet das auch nur im mindesten Platonisch? So sehr auch Platon die logische Deutlichkeit zu schätzen weiss, *soviel* vermag sie doch bei ihm nicht, dass hiedurch das höhere Begehren vom niedern zureichend könnte unterschieden werden. Aber nach Städlin's Auffassung ist Platon Determinist; das

* *Wolffii psych. emp.* §. 880.
** *ibid.* §. 886.

ist Wolff gewiss noch eher, denn bei ihm finden sich die angegebenen Kennzeichen des Determinismus noch weit offenbarer. Beiden gemeinschaftlich also stünde Kant als Freiheitslehrer gegenüber. Aber diese Lehre findet ihren eigentlichen Sinn nur durch den, mit ihr in die unmittelbarste und unauflösliche Verbindung gesetzten kategorischen Imperativ. Dieser will — negativ — Freiheit von Bestimmungsgründen durch Objecte; — warum? weil er positiv eine vollkommene Allgemeinheit der Gesetzgebung verlangt hatte, die nicht bloss für alle Menschen, sondern schlechthin für alle Vernunftwesen gelten soll; und hiemit die Objecte unserer Erfahrungswelt weit hinter sich lässt.

„Mit welchem Rechte (sagt Kant) * können wir das, was viel„leicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit „gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, „in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze „der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Willensbe„stimmung eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als „solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloss „empirisch wären, und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber „praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?"

Zum Unglück ist diese, vermeintlich praktische Vernunft, wenn man sie genau nach ihren Worten auffasst, nur eine logische Vernunft. Sie weiss dem so hoch gehaltenen Imperative keinen andern Inhalt zu geben, als nur die logische Allgemeinheit; und wenn sie vorgelegte Maximen beurtheilt, hat sie für deren Richtigkeit nur das logische Kriterium, dass sie, allgemein gedacht, sich nicht widersprechen.

Folglich wäre die Zusammenstellung Wolff's mit Kant, wie sie historisch näher liegt, so auch dem Inhalte der Lehren weit angemessener. Das *tertium comparationis* liegt in dem Bemühen, der Logik abzugewinnen, was im Kreise der Logik nicht liegt, nämlich die Bestimmung des höhern, sittlichen Begehrens im Vergleich gegen das niedere.

Nichtsdestoweniger ist in der kantischen Lehre etwas enthalten, das sie nicht schulgerecht ausspricht, das aber jeden anspricht. Worin liegt das? Schon vorhin waren wir damit beschäftigt. Es liegt im Idealisiren des Gegebenen. Frei sind die

* Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 28, 29 [Werke, Bd. IV, S. 28].

Menschen in gewissem Grade. Noch freier wollen sie werden. Dem Drucke des Irdischen wollen sie entfliehen; darum ist jene unendlich weite Allgemeinheit ihnen willkommen.

Wird denn aber ein besonnener Denker das idealisiren, was an sich gleichgültig ist? — Soll das Ideal sich erhalten, so muss dasjenige, was in ihm schrankenlos gedacht wird, schon an sich löblich sein; sonst fliegen die phantastischen Bilder leicht vorüber, und werden nicht mehr gesehn.

Hat man diesen Punct allemal wohl überlegt? Will man die Freiheit idealisiren, so sorge man, dies Ideal mit dem der Tugend in genauester Einstimmung zu halten. Wie aber, wenn Freiheit, — nicht etwan bloss die Ungebundenheit roher Menschen, — sondern selbst diejenige Freiheit, deren Annahme zur moralischen Orthodoxie gerechnet wird, — sich mit der Untugend in Gesellschaft zeigt?

In der zuvor angeführten Stelle Stäudlins steht mit deutlichen Worten: es gehöre zur Freiheit, dass der Mensch selbst das, was er als gut anerkenne, nicht immer begehre und thue; und wohl auch das Gegentheil.

Nun kann unbedenklich zugegeben werden, dass, wenn hierin eine Probe der Freiheit liegt, dann das ganze tägliche Thun und Treiben der Menschen, wie sie gewöhnlich sind, an der gefoderten Art von Proben überflüssig reich sei. Es bedarf gar keines besondern Scharfsinns, um sich davon zu überzeugen; denn selbst die Bekenntnisse der Menschen laufen oft genug darauf hinaus; so wie auch auf das Gegentheil, nämlich dass sie begehren und thun, was sie weit entfernt sind für gut zu erkennen. Noch mehr; man muss der Psychologie gänzlich unkundig sein, um sich darüber noch einen Augenblick zu wundern. Es versteht sich ganz von selbst, dass in einer Vorstellungsreihe die bestimmte Kenntniss des Nützlichen, Angenehmen, Schönen, Rechtlichen, (um nicht immer ohne Noth den vieldeutigen Ausdruck: *das Gute,* zu gebrauchen,) vorhanden und im Bewusstsein gegenwärtig sein kann, während eine Begierde sich erhebt, die, ohne noch jene Gedanken verdrängt zu haben, schon in That übergeht, und hiemit die Probe von Freiheit liefert, welche verlangt wurde. — Aber ich dächte doch, nicht bloss Sie, lieber Freund, und ich, sondern auch noch mancher Andre mit uns, würden dem Worte Freiheit nicht so sehr schaden wollen, dass wir es an so offenbaren Unfug ver-

schwenden sollten. Darin gerade besteht die moralische Unfreiheit, dass ungeachtet der Anerkennung des Guten, in welcher für sich allein das zulängliche Motiv zum Rechthandeln liegen würde, dennoch Trägheit, Abneigung, Vorurtheil, entgegengesetzte Wünsche, Parteilichkeiten, Verkleinerungssucht und wer weiss wie vielerlei Untugend noch sonst, die Wirksamkeit jenes Motivs aufheben, indem sie den bessern Gedanken gleichsam belagern und gefangen halten. Wir also werden der Freiheit nicht zumuthen, dass sie mit so *offenbarer* Untugend Gesellschaft eingehe. Ganz eine andre Frage ist, ob sich jene, im vorigen Briefe betrachtete Freiheit, die sich zur moralischen wie die Gattung zur Art verhält, um Anerkennung des Guten, um den Unterschied desselben vom Gemeinen, Schlechten, Uebeln, Bösen, viel bekümmern werde? Darin hatte sich der alte wolffische Determinismus am meisten verrechnet, dass er die Vorstellung eines Gegenstandes als eines Gutes oder Uebels dem wirklichen Begehren immer vorausschickte. Wer ruhig auf dem Stuhle sitzt, der mag von entferntern Gütern und Uebeln reden, als von solchen, die er unter Umständen wohl einmal begehren oder vermeiden würde; aber eine so gelassene bloss hypothetische Betrachtung dessen, was man etwa unter Umständen thun oder lassen möchte, regiert nicht die wirklichen Thaten oder Unterlassungen, die eben deshalb oft lange geschehen sein können, ehe die objective Auffassung *sub specie boni vel mali* fertig geworden ist. Der Process, *ein Object zu setzen,* — nämlich andern Objecten und dem Subjecte gegenüber, — braucht etwas Zeit und Ruhe; vollends also der noch weitläuftigere Process, ein Object in die Reihe der Zwecke und Mittel gehörig hineinzupassen, und, je nachdem dies gelingt oder misslingt, es den Gütern oder den Uebeln beizuzählen. Ehe nun diese Operation im Vorstellungskreise beendet ist, hat lange irgend eine Begierde sich gespannt und gewirkt; und oftmals sind viele Schritte gemacht und ist Vieles genossen und gelitten, bevor die schon früher begonnene Berathschlagung über Anerkennung dieser und jener Gegenstände, die da Güter und Uebel zu heissen Anspruch machten, zu ihrem definitiven Abschlusse gelangt. Gesetzt also, dass es der Tugend wesentlich sei, in allen Fällen sehr bedächtig und verweilend sich in Thätigkeit zu setzen (was wir freilich kaum für allgemein halten möchten): so kann die weit raschere Freiheit schon fertig sein,

ehe jene beginnt; und dann ist von demjenigen, was so eben zur Anerkennung, es sei gut, gelangen sollte, vielleicht das Gegentheil unglücklicherweise schon vollbracht, ohne dass doch eigentlich Tugend und Freiheit sich erzürnt hätten, und die Freiheit zur Untugend übergegangen wäre.

Allein wenn wir im Ausdrucke pünktlich sein wollen, so werde ich hier, den Worten nach, etwas zurücknehmen müssen. Genau genommen ist das schon Untugend, wenn die Freiheit sich vorschnell geltend macht, ohne bei der Tugend um Erlaubniss gefragt zu haben. Auch haben wir keine Befugniss, der Tugend eine solche Langsamkeit beizulegen, als ob sie, wie ein *plumbeum ingenium*, stets eine merkliche Frist zum Nachdenken foderte, und dann die Freiheit den rechten Augenblick versäumen müsste. Ueberdies gehört es zum erfahrungsmässig Gegebenen, dass manche Menschen an Freiheit zuviel haben für die Tugend; und dass selbst die vermeinte Passivität des Determinismus ihnen gegen ihre Fehler könnte gewünscht werden. Es giebt einen Anspruch an Selbstbestimmung, wodurch die nothwendige Biegsamkeit, Anschliessung, Hingebung leidet. Wir kennen gar wohl solche Menschen, deren Starrheit und Abgeschlossenheit sich den Verhältnissen entzieht, in denen sie pflichtmässig bleiben sollten. Dies in Ansehung der religiösen Demuth und Hingebung zu verfolgen, bleibt billig den Theologen überlassen; mir kann hier genügen, an das weibliche Geschlecht, — und an Fichte's Foderung, das Weib solle sich *ganz* hingeben,* zu erinnern. So hatte er schon im Naturrecht gelehrt; am auffallendsten aber ist, dass er sich nicht scheute, es in der Sittenlehre zu wiederholen; in dem nämlichen Buche, wo er das Princip der Sittlichkeit gerade darin gesetzt hatte, die Freiheit schlechthin ohne Ausnahme nach dem Begriffe der Selbstständigkeit zu bestimmen. Was dachte er dabei? Herauskommen kann nichts anderes als dies, das weibliche Geschlecht sei der eigentlichen Sittlichkeit nicht fähig. Nehmen wir die Uebertreibung weg, welche in der Foderung gänzlicher Hingebung liegt, so zeigt sich bald, dass der Mann, dem religiöse Demuth etwas gilt, auch seinerseits von der entgegengesetzten Uebertreibung zurückkommen muss; dass er von absoluter Selbstständigkeit nicht träumen, und sich nicht ein-

* *Fichte's* Sittenlehre S. 446 [Werke, Bd. IV, S. 330].

bilden darf, schon durch den allgemeinen Grundbegriff des Sittlichen eine Stufe höher gestellt zu sein als das andre Geschlecht.

Endlich wissen Sie längst, mein theurer Freund! — und darum brauche ich es hier nicht ausführlich zu erörtern, sondern nur kurz anzuführen, — dass mit der gemeinen Vorstellungsart eines bloss passiven Determinismus nichts anzufangen ist. Vielmehr, determinirt ist jeder ausgebildete *Charakter* gerade durch seine Activität; welche Activität mit vollem Rechte Freiheit heisst. Während nun in moralischen Charakteren diese Activität sich in tugendhafter Selbstregierung darthut: fehlt sehr viel daran, dass alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters moralisch wäre. Sondern es gehören hierher alle Anstrengungen der Tapferkeit und Klugheit, dergleichen auch bei grossen Verbrechern vorkommen können. Da zeigt sich, dass die Freiheit, wie sie im wirklichen Menschen niemals vollkommen ist, so auch keinesweges dazu taugt, ganz, und ausschliessend zu bestimmen, worin das Wesen der Sittlichkeit bestehe. Sondern hier findet sich in neuern Moralsystemen eine fehlerhafte Einseitigkeit, die man bei den Alten nicht antrifft; und daher wird es leicht begreiflich, wie sogar gegen Platon das Wort Determinismus als Beschuldigung konnte ausgesprochen werden. In neuern Systemen hat man über den Rechten, die vorgeblich die Erzwingbarkeit unmittelbar in sich tragen sollten, vergessen, was die Hauptsache ist, nämlich Rechtlichkeit als Charakterzug. Das, glaubte man, verstehe sich von selbst; aber in Systemen, wenn sie ihre gebührende Gestalt zeigen sollen, darf ein so wichtiger Begriff nicht übergangen werden. Eben dort verfehlte man den Platz für die Vergeltung und für das Wohlwollen; Sie wissen, was ich schon im ersten Bande der Metaphysik in dieser Beziehung an Schleiermachers Kritik der Sittenlehre gerügt habe. Wo so grosse Fehler die Grundgedanken der Ethik verunstalten, da kann auch die sittliche Freiheit nicht anders denn als eine hohle Negation erscheinen, die nun, weil sie keinen innern Bestand hat, mit desto mehr Aufwand von starken Redensarten pflegt vertheidigt zu werden.

Da ich eben den ersten Band meiner Metaphysik, und dort den §. 123 wieder nachlese, so regt sich mir, ich bekenne es, der Wunsch, Sie, lieber Freund, möchten Musse finden das nämliche zu thun. Es lässt sich kaum ein stärkerer Contrast

denken, als den das unermesslich aufgeblasene Reden vom Hinaufsteigen zur Weltbildung, wodurch das Besondere, als im göttlichen Entwurfe liegend, gegeben sein soll, (vermuthlich einem *Διὸς ὀαριστῆς!*) und vom Darstellen der Grundkräfte des Unendlichen durch jedes einzelne Wesen auf seine besondere Weise u. s. w. — zeigen wird, wenn Sie damit die einfachen Ueberlegungen vergleichen wollen, welche für uns genügen, um *in der allerengsten Nähe* bei Einer Person oder bei zweien Personen die sämmtlichen Grundideen der praktischen Philosophie bei einander zu finden; von wo aus wir alsdann gebahnten Weg vor uns haben, um ins Weite, Grosse, Allgemeine, hinaus zu gehen, ohne den Boden unter den Füssen zu verlieren. Aber freilich, wer dürfte zweifeln, dass es Menschen gebe, die mit Flügeln statt der Füsse geboren werden! Und was soll diesen nun vollends der Boden unter den Füssen? —

DRITTER BRIEF.

Auf den Begriff der Tugend folgt bekanntlich in der praktischen Philosophie der Pflichtbegriff; der nicht wie jener, auf die Einheit der Person, sondern auf die Mannigfaltigkeit der Handlungen hinweiset. Wo nun von freien Handlungen geredet wird, da erscheint jene Freiheit, die uns bisher beschäftigte, zerstückt; es kann in Ansehung der *einzelnen* Handlungen gefragt werden, ob sie frei, oder gezwungen, oder wenn nicht ganz erzwungen, doch ungern, — wenn nicht ganz frei, dann wenigstens noch bei leidlicher Gesundheit des Geistes, und nicht etwan in Folge einer sogenannten Seelenkrankheit vollzogen seien. Wo die Motive der Handlung gar nicht von aussen kommen, (z.B. nicht durch Furcht oder zufällig erregte Hoffnung, nicht durch Zureden herbeigeführt,) und wo ihnen gar nicht widerstrebt wird, — wo überdies alle übersehbaren Folgen bekannt und vorbedacht waren: da wird die Handlung als völlig frei betrachtet. Hingegen sind schon diejenigen Handlungen nicht vollkommen frei, welche in der Eile dergestalt geschahen, dass man sagen kann: der Mensch hatte nicht Zeit zur Ueberlegung; hier schon beginnt das etwa Verfehlte Entschuldigung zu finden; während umgekehrt die Richtigkeit eines schnell gefassten Entschlusses gelobt wird. Im

letztern Falle erblickt man eine ausgezeichnete Entschiedenheit des Charakters neben der Sicherheit der Auffassung und des Urtheils. Bei der unüberlegten, in Eile vollzogenen Handlung vermuthet man, der Charakter der Person könnte wohl zu einer andern Handlungsweise den Grund enthalten haben. Etwas Aehnliches tritt ein, wo aus unerwarteten Umständen sich Folgen ergeben, welche nicht im Gesichtskreise des Handelnden lagen. Dies erinnert an den wichtigen Punct, dass einige Bekanntschaft mit den möglichen und wahrscheinlichen Folgen einem Jeden zugemuthet wird; wobei sich die Verschiedenheit derjenigen Folgen zeigt, welche eigentlich gewollt wurden, und anderer, welche man theils sich gefallen liess, während sie gewiss bevorstanden, theils in ungewisser Ferne als dasjenige betrachtete, worauf man, wenn schon ungern, es müsse ankommen lassen. Wo Einer in grosser Ungewissheit, etwan in einer ihm zuvor ganz unbekannten Lage, irgend Etwas thun musste, da liegt vor Augen, dass selbst die grösste Entschlossenheit des Versuchs doch kein entschiedenes Wollen ist, weil sich kein bestimmtes Gewolltes angeben lässt, sondern statt dessen vorbehalten bleibt, gemäss den Umständen, die sich ergeben werden, fernere Entschlüsse zu fassen. Soviel Einfluss hat das Wissen aufs Wollen; und schon deshalb werden Kinder, auch die klügsten, deren Handlungen in ihrem kleinen Kreise vollkommen frei sind, doch in Bezug auf grössere Geschäfte als unfrei, d. h. als unmündig betrachtet.

Belieben Sie hier in den vorigen Brief zurückzuschauen! Die wolffische Lehre machte Vorstellungen zu Bestimmungsgründen des Handelns; aber welche? Vorstellungen des *bonum et malum*, wobei schon die Zweideutigkeit, ob von Gütern und Uebeln, oder vom Guten und Bösen die Rede sei, uns in den Weg tritt. Allein auch abgesehen hievon kommt der Fehler des Determinismus, wie er gewöhnlich verstanden wird, zum Vorschein, dass in den Begriffen des *bonum et malum* schon eine Wahl versteckt liegt, daher ein Cirkel begangen wird, wenn man das Begehren, was in der Wahl vorauszusetzen ist, durchs Vorstellen herdurchführt, um durch solches Vorstellen erst den Bestimmungsgrund der Wahl zu gewinnen; mit der Einbildung, auf diese Weise sei das Begehren determinirt durchs Vorstellen. Eine ganz andere Abhängigkeit des Wollens vom Wissen kommt zu Tage, wenn man bedenkt, dass

beim besonnenen Handeln eine Kenntniss der Gegenstände und ihres Zusammenhangs muss vorausgesetzt werden; dass in der Sphäre dieser Kenntniss erst Zuneigungen und Abneigungen, Wünsche und Begierden, nebst daran geknüpften Befürchtungen und Hoffnungen sich bilden, — dass die Regsamkeit des Menschen, welche nach äusserer, freier Bewegung strebt, erst mannigfaltig die offenen und verschlossenen Wege auskundschaften musste, — dass Erfahrungen von der Beweglichkeit oder Vestigkeit der Dinge und Verhältnisse erst einen Vorblick auf zu erwartende Folgen gewisser Handlungen eröffnet hatten, — dass vielfache Erfahrung ähnlicher Fälle nöthig war, wenn ein allgemeines Wollen, ähnlich den allgemeinen Begriffen, sich erzeugen sollte, — dass zu diesem allen das Urtheil des Lobes und Tadels hinzukam, welches den schon zum Handeln fertigen Willen, durch einen, hieraus entsprungenen *neuen* Willen bald antreibt, bald aber mit mehr oder weniger Gewalt zurückruft, und hiemit das zweideutige *bonum et malum* in zwei völlig verschiedene Klassen von Begriffen zerspaltet.

Wollen Sie nun sagen: die Vorstellungen seien ja doch die Basis alles Wollens? Recht wohl; fahren Sie nur fort: die vorhandenen Gegenstände, die Sinnesorgane, die beweglichen Gliedmaassen sind wiederum die Basis der Vorstellungen. Nun aber liegt die Activität des Vorstellens nicht in Gegenständen, Sinnesorganen und Gliedmaassen, sondern sie ist rein geistig; und eben so liegt die Activität des Wollens nicht darin, dass man dies oder jenes vorstelle, sondern sie beginnt in der Mitte des Vorstellens als eine Activität von neuer und eigenthümlicher Art. Damit sind wir noch lange nicht fertig, sondern in der Mitte des Wollens beginnt wieder die neue Activität desjenigen Urtheils, welches *über* das Wollen, als seinen vorgestellten Gegenstand, wie im Namen eines unpartheiischen Zuschauers (nach Smith) Lob und Tadel ausspricht. Noch immer sind wir nicht fertig; denn ehe von eigentlicher Sittlichkeit die Rede sein kann, muss das Urtheil, vielfältig lobend und tadelnd, zusammenstossend mit dem vielfältigen, zur Allgemeinheit gelangten Wollen, selbst zum Gegenstande — nicht bloss der Betrachtung, sondern einer *höhern* Wahl geworden sein; — *eines Willens, welcher dem Urtheil entscheidende Kraft beilegt;* — und alsdann endlich kann gefragt werden, *welcher*

Wille, ob der niedere, oder der höhere, den Charakter bestimme, so dass aus ihm eine Reihe von zusammenhängenden Handlungen hervorgehe, die man theils als freie, theils als unfreie bezeichnen könne.

Nur im Vorbeigehen mag bemerkt werden, welchen Spuk hier der Idealismus getrieben hat. Ob Gegenstände, Sinnesorgane, Gliedmaassen nöthig seien, damit Vorstellungen entstünden? — Kant wusste es nicht recht zu sagen, die Dinge an sich waren unerkennbar; jedenfalls lagen alle Formen der Erfahrung, worauf das Wesentliche der Erkenntniss beruhet, in uns selbst; die Synthesis der Vorstellungen, wodurch sie erst Werth bekommen, war unser Werk. Aber aus den niedern Vermögen, welche solches schlechte Werk, wie die Beobachtung der Ereignisse, und hiemit des Zusammenhanges zwischen Handlungen und ihren Folgen, auszurichten hatten, — aus Sinnlichkeit und Verstand, — konnte die moralische Gesetzgebung nicht entspringen; diese also musste *schon da sein*, gleich ursprünglich und unbedingt wie Kategorien, Raum und Zeit. Die praktische Vernunft war da; und *was that sie*? Ueber Maximen herrschte sie; nicht über einzelnes Wollen und Handeln, ausser nur mittelbar durch die von ihr zugelassenen oder verworfenen Maximen. Also auch die Maximen waren da; man weiss zwar nicht, woher sie kommen? aber das schadet nichts, denn jeder zeitliche Ursprung fällt in die Erscheinung! Für Ueberlegung des wahren Zusammenhangs der innern Ereignisse hatte man keine Zeit, denn man brauchte keine Zeit. Alles, was zur Betrachtung der Möglichkeit sittlicher Bildung sorgfältig muss unterschieden werden, war in einander gezerrt, und nun hatte man einen gordischen Knoten, an welchem von allen Seiten gezupft wurde, ohne dass Jemand ernstlich Anstalt getroffen hättte, ihn aufzulösen. Vielmehr, man umwickelte den kantischen Knoten, die transscendentale Freiheit, noch obenein mit dem spinozistischen Fatalismus; dann waren Freiheit und Nothwendigkeit aufs schönste vereinigt.

Indem wir zu den minder freien Handlungen zurück kehren, begegnet uns Aristoteles, der gerade hier, bei dem, was mehr von fremden Motiven als aus dem Charakter entspringt, besonders bei dem was ungern geschieht, seine Meinung von der Freiheit vernehmen lässt. Nur einige Vorerinnerungen!

Aristoteles war der Mann der richtigen Mitte. Platon war

ihm zu weit gegangen; er hätte ihn gern zurück gerufen, um ihn in seiner Nähe zu behalten. Die nikomachische Ethik handelt, wie Platon, dem Namen nach von Tugenden; und so wäre scheinbar im vorigen Briefe der Ort gewesen, davon zu reden. Sieht man aber genauer zu: so zeigt sich die Tugend in einer untergeordneten Stellung; ja statt der Einen Tugend, der *δικαιοσύνη*, welche beim Platon, im vierten Buche der Republik, die andern drei Cardinaltugenden in sich vereinigt, findet sich beim Aristoteles eine Reihe von Tugenden; und man ist hier nicht mehr im Stande, die mittelbaren Tugenden, nämlich die zur Pflichterfüllung nothwendigen Sitten, Gewöhnungen, Fertigkeiten, von der eigentlichen Tugend, *aus welcher Pflichten entspringen*, deutlich zu unterscheiden.

Dahin führt sogleich seine Erklärung der Tugend: sie sei eine *ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.* * Das Feld möglicher Handlungen und ihrer Folgen muss hier schon vor Augen liegen, um die, aus irgend welchen Rücksichten vernünftige Mitte zu bestimmen. Auch *πάθη* und *δυνάμεις* werden hier vorausgesetzt; und zwar sind letztere natürliche Beschaffenheiten; erstere sind wandelbare Gemüthslagen; die Tugenden aber sind nicht von Natur da; sie müssen erworben werden, und zwar als bleibende Fähigkeiten, wodurch die wandelbaren Aufregungen die Mitte halten. **

Doch dies ist vielleicht noch nicht sprechend genug. Nehmen wir lieber das zwölfte Capitel des ersten Buches vor uns!

„Gehört die Glückseligkeit (Eudämonie) zu dem Lobenswer-„then, oder zum Ehrwürdigen? — Alles Lobenswerthe hat eine „Beziehung; so loben wir den Gerechten, Tapfern, und die „Tugend, wegen der Werke und Thaten. Das Höchste kann „nicht gelobt werden. Die Götter preisen wir als selig; Nie-„mand lobt die Glückseligkeit so, wie man die Gerechtigkeit „lobt; sondern man preiset jene als etwas Höheres und Gött-„liches. Der Tugend gebührt Lob, weil man durch sie schöner „Handlungen fähig wird. — Glückseligkeit aber ist das Princip, „denn ihrentwegen thun wir Alle Alles was wir thun. Was aber „der erste Grund aller Güter ist, das betrachten wir als ein Ehr-„würdiges und Göttliches.“

* *Eth. Nicom.* II, 6.
** ibid. II, 4.

So setzt Aristoteles ein *τίμιον* über das *ἐπαίνετον*. Wäre auch dies noch nicht sprechend genug, so füge ich hinzu: Aristoteles kennt keine Berathschlagung wegen der Zwecke, sondern nur wegen der Mittel.* Also die allernothwendigste aller Berathschlagungen, ob unsre Zwecke den praktischen Ideen gemäss sind, findet in seiner Sittenlehre keinen Platz; noch vielweniger diejenige Berathschlagung, nach welcher die praktischen Ideen den höchsten Platz unter allen möglichen Motiven erlangen; und durch welche der sittliche Charakter eigentlich erst im vollen Bewusstsein vestgestellt wird.

Das ist der Eudämonismus, welcher sich zu den *seligen* Göttern flüchtet, und sie *über alles Lob* erhaben findet; — weil freilich das gemeine Lob, der Sporn des Ehrgeizes, bei ihnen nichts ausrichten kann. Gegen diesen Eudämonismus hatte Kant zu streiten; und — was wir auch an seiner Lehre mögen auszusetzen finden, — für diesen Streit wollen wir ihm danken.

Während nun Kant in diesem Streite zuerst im kategorischen Imperative seinen Stützpunct fand, alsdann von da zur Freiheit gelangte: findet Aristoteles, der vom kategorischen Imperative nur zu weit entfernt blieb, dennoch auch einen Weg zur Freiheit; und das ist sehr natürlich, denn man kann zu ihr viel leichter kommen, als zu den praktischen Ideen, welche hinter dem kategorischen Imperative dergestalt verborgen sind, dass sie seine logische Leerheit ausfüllen. Die Freiheit der Handlungen, die Jedermann kennt, ist eben nicht transscendentale Freiheit im kantischen Sinne.

Aristoteles macht die ganz natürliche, auch heutiges Tages sich aufdringende Bemerkung, dass die Menschen ihre löblichen Handlungen gern als die ihrigen rühmen, hingegen bei tadelhaften die Schuld abzuwälzen suchen, indem sie sich als unfrei oder doch nicht ganz frei darstellen.** Dagegen erklärt er sich, und legt den Satz zum Grunde: frei sind die Handlungen, deren Ursprung im Handelnden liegt, welcher die Umstände kennt.

* *Eth. Nic.* III, 5. *βουλευόμεθα δέ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.*

** *Eth. Nic.* III, 1. 3. Besonders 7. Das dritte Capitel schliesst mit den Worten: *τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἁμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω. δοκεῖ δέ οὐχ ἧττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη. αἱ δὲ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας· ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.*

Zorn und Begierde, als Quelle tadelhafter Handlungen, liegen eben sowohl im Menschen, als Fehler des Räsonnirens. — Dabei konnte freilich bemerkt werden, dass doch der Zorn nicht eben so bleibenden Grund im Menschen hat, als angenommene Grundsätze; und dass die Begierden in sehr verschiedenem Grade mehr oder weniger den Charakter anzeigen. Allein wichtiger ist, dass Aristoteles die Rückwirkung erwog, welche das Handeln des Menschen auf ihn selbst hat. Fertigkeiten erzeugen sich aus Uebungen. Absichtlich übt man Geschicklichkeiten; eben so absichtlich soll man die Handlungen vermeiden, aus denen ein Zustand hervorgehn würde, in welchem man das Schlechte nicht mehr vermeiden könnte. „Wer einmal den Stein geworfen hat, der freilich vermag nicht mehr, ihn zurückzuhalten; aber an ihm lag es, dass er warf.“* Da ist nun Freiheit und Unfreiheit zugleich. Die Unfreiheit des jetzigen Zustandes wird eingeräumt; die Person wird dennoch als frei beurtheilt, indem man auf die frühere Zeit zurückgeht, in welcher sie das Jetzige zu vermeiden in ihrer Gewalt hatte. Eins der bekanntesten Beispiele hievon ist die Trunkenheit, welche auch Aristoteles nicht vergisst. Ein anderes giebt ihm die Hässlichkeit. So wenig man dem hässlich Gebornen seine Ungestalt zum Vorwurf anrechnet, so gewiss tadelt man den, welcher seine Gesundheit untergrub, oder auch nur vernachlässigte, wegen der Spuren, die er davon an sich trägt.

Wollen wir dagegen Einspruch thun? Gegen den allgemeinen Gedanken gewiss nicht. Aber in der Anwendung kommt doch die Sache in vielen Fällen anders zu stehen. Es ist nicht immer wahr, dass Einer voraussah, was Alles er zu vermeiden, und aus wie starken Gründen er es zu vermeiden hatte. Den reifen Mann verantwortlich zu machen für das, was er als Jüngling, als Knabe verfehlte und versäumte, heisst nichts anderes als die Erfahrung, Ueberlegung, Vestigkeit des Mannes fodern von dem schwächeren, vielfach reizbaren, leichtsinnigen Jugendalter. Zwar meint Aristoteles: der müsste gar sinnlos sein, der nicht wüsste, dass aus Handlungen die Fertigkeiten entstehen.** Aber wenn mit einem solchen Machtspruche die Sache

* *ibid.* 7: *οὔτῳ καὶ τῷ αδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ, ἐξ ἀρχῆς μὲν, ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι· διὸ ἑκόντες εἰσί· γενομένοις δὲ οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι.*

** *ibid.* *τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.*

abgethan wäre, so gäbe es kein unmerkliches Abgleiten vom rechten Wege, keine allmälige Verwickelung des Menschen in das Gewebe seiner eignen Handlungen; und des sittlichen Uebels wäre auf einmal sehr viel weniger in der wirklichen Welt, als wir leider! ganz unläugbar in derselben vorfinden. Und das hat ohne Zweifel Aristoteles sehr gut gewusst; er hat sich nur, wie es im Eifer der sittlichen Strenge zu geschehen pflegt, nicht am rechten Orte daran besonnen. Oder sollte wohl seine berühmte Poetik den Dichtern gerathen haben, Charaktere auf die Bühne zu bringen, die ausser dem Kreise der allgemeinen Menschenkenntniss lägen?

Sie errathen ohne Zweifel, worauf ich ziele. Jene so wichtige Vorschrift für die Tragödie meine ich, dass in ihr weder die Tugend ins Unglück, noch die Bosheit ins Glück, noch der sehr Schlechte ins verdiente Leiden übergehen soll; sondern dass ein Charakter von mittlerm Werthe durch einen Fehltritt (*δι' ἁμαρτίαν τινὰ*) von einer hohen Stufe herabstürzend muss dargestellt werden. Dieser Fehltritt soll nicht etwan eine strenge Prüfung des früheren Lebens veranlassen, damit Freiheit hervortrete, Zurechnung in Gang komme; sondern der Zuschauer soll Mitleid und Schreck empfinden. Der tragische Held muss deshalb „eher zu den Besseren, als zu den Schlechteren" gehören.* Und unaufhörlich wird eingeschärft: die Tragödie soll sein eine *μίμησις πράξεως*. Darin liegt die Voraussetzung, dass dergleichen Fehltritte im Leben nichts Seltenes sind, dass vielmehr Jedermann mit dem Unglücklichen leicht sympathisire, weil die Gefahr solcher Fehler Allen nahe liegt. Wären aber Alle, die nur nicht zu den Sinnlosen gehören, stets aufmerksam auf den Zustand (die *ἕξις*), worin sie durch ihre Handlungen allmälig gerathen können: so würde der tragische Held als ein Thor verächtlich erscheinen; und das wäre noch weniger poetisch, als wenn ein arger Sünder auf der Bühne die verdiente Strafe erleidet; oder wenn ein Tugendhafter auf empörende Weise ins völlig unverschuldete Verderben gestürzt wird, worin das *μιαρὸν* liegt.

Uebrigens, was bedarfs der Poetik? Die pädagogische Prosa liegt uns noch viel näher; sie spricht, dass die Jugend unaufhörlich muss gewarnt und gehütet werden. Dasselbe weiss für

* *De arte poetica*, *cap.* 14.

seinen grössern Wirkungskreis der Geistliche, der Seelsorger. Und der Moralist, ist er etwan nicht Seelsorger? Durch blosse Freiheitslehre wird er es niemals werden. Er muss die Schwäche der Menschen ins Auge fassen, wie es ihm die Religionslehre schon längst geheissen hat; nicht aber sich Täuschungen bereiten durch Theorien, die zwar glänzend, jedoch nicht haltbar sind.

Freilich kostet es Ueberwindung, einzugestehn, dass, wo Anfangs nur einzelne Handlungen unfrei waren, (im Anfange eines ungeordneten Lebens,) da allmälig die lichten Zwischenräume immer seltener werden, endlich verschwinden, und nun die Unfreiheit im Innern, die Verdüsterung des Geistes, so überhand nimmt, dass die verkehrten Handlungen nicht mehr Ausnahmen bleiben, sondern zur Regel werden; wie es bei Trunkenbolden, Wüstlingen, Spielern, Lügnern, Dieben, Räubern offenbar der Fall ist.

Aber die unglückliche Rückwirkung des Handelns auf das Innere zeigt sich, minder grell und desto häufiger, noch in einer ganz andern Klasse von Thatsachen; ich meine die, wo nicht bloss einzelne Handlungen ungern geschehen, sondern die ganze Lebenslage den Menschen drückt; so dass er in seinem Thun durchgehends etwas verschoben findet, sich darin nicht wieder erkennt, allmälig seines eigenen Wollens kaum noch inne zu werden vermag, und späterhin selbst ein günstigeres Geschick nicht mehr genügend zu gestalten vermag. So entsteht aus äusserer Unfreiheit die innere, wovon die Dichter weit mehr zu sagen wissen als die Denker, und das wirkliche Leben ohne Zweifel zahlreiche Beispiele aufweisen könnte, die, wenn man sie kennte, noch weit ergreifender sein würden, als jede poetische Schilderung.

Sie werden nun, glaube ich, selbst finden, dass Aristoteles wenigstens in Einem Puncte richtiger sah als Kant. Jener unterscheidet die Zeiten; dieser macht ganz ausdrücklich die Freiheit zeitlos. Nach Kant hat „das Sinnenleben in Ansehung der Freiheit absolute Einheit des Phänomens;“* nach Aristoleles kann leicht die Jugend freier sein wie das Alter, welches die einmal angenommenen Gewöhnungen und Fertigkeiten in sich anhäuft. Und so ist es der Erfahrung zufolge wirklich überall,

* Kritik der prakt. Vern. S. 177 [Werke, Bd. IV, S. 215].

wo nicht von Jugend auf der Mensch, statt sich gehen zu lassen, sich fortdauernd absichtlich zu demjenigen macht, der er entweder sein soll, oder, — wo richtige sittliche Begriffe mangeln, verkehrter Weise sein will. Er wird freier, wenn er fertiger wird; vorausgesetzt dass seine Fertigkeiten mit seinen Absichten zusammentreffen, und dass die Absichten in dem bei zunehmenden Jahren erweiterten Gesichtskreise immer bestimmter ihre Gegenstände hervorheben, und vom Fremdartigen abscheiden. In diesem Sinne ist es wahr, dass der Mensch frei wird, wenn er sich frei macht.

Die kantische Lehre dagegen hat auf eine höchst seltsame Weise im ärztlichen Kreise Anklang gefunden, wo man sogar noch in Geisteszerrüttungen die Freiheit vesthalten wollte, und auf diese Weise herausbrachte, was im Wahnsinn Böses gethan werde, sei Sünde; oder vielmehr, das Verfallen in Wahnsinn sei ungefähr in der Art sündlich wie das Verfallen in Trunkenheit. In der That, dieser Consequenz ist bei einer unzeitlichen, absoluten Freiheit, die auf gleiche Weise über dem späteren wie über dem früheren Leben schwebt, und darauf wie auf eine vest zusammenhängende Kette von Erscheinungen herabschaut, gar nicht zu entkommen. Eben darum hätten diejenigen, welche die kantische Lehre nicht schon längst vorher, wie sich gebührt, aus andern Gründen zu widerlegen wussten, sich durch eine so ungereimte Consequenz wenigstens sollen gewarnt finden. Zwar giebt es Fälle genug, in welchen der Wahnsinn wirklich verschuldet wurde; aber das ist keinesweges die allgemeine Regel, sondern eher die Ausnahme; und der Blödsinn vollends ist oft genug angeboren.

Sie erinnern sich vielleicht, dass ich gleich im Anfange dieses Briefes die Freiheit als *zerstückt* bezeichnete, sobald sie auf Handlungen bezogen wird. Dies zeigt sich nun vollends klar. Bei jeder Handlung muss auf die Zeit, und auf die damals vorhandene Gemüthslage des Handelnden gesehen werden; wie es die Juristen wirklich thun. Muth und Kleinmüthigkeit, Behendigkeit und Langsamkeit, die auf das mögliche Handeln den stärksten Einfluss haben, können nicht gleich sein bei dem halb Schlafenden und dem völlig Wachenden, nach starkem Blutverluste und in voller Gesundheit; und die wirkliche Sittlichkeit der Menschen gewinnt nichts dadurch, dass man ihnen Kräfte vorgaukelt die sie nicht haben.

Das Unrichtige jener Meinung von der Sünde im Wahnsinn möge uns hier zum Anlass dienen, eine sehr nothwendige Unterscheidung herbeizuführen. Die Freiheit im moralischen Sinne setzt eine andere Art von Freiheit voraus, ohne mit ihr zusammenzufallen. Diese letztere ist die geistige Gesundheit, deren wir hier wenigstens in so fern erwähnen wollen, als nöthig, um die Verwechselung mit jener zu verhüten. Es ist dazu noch keinesweges erforderlich, in die verschiedenen Arten der Geisteszerrüttung so tief einzudringen, wie es in der Mitte psychologischer Untersuchungen geschieht; sondern schon auf der Oberfläche der Erscheinungen findet sich das, was wir brauchen, um die Begriffe zu sondern.

Sie kennen die vier Hauptbegriffe, unter welche die Merkmale der Geisteszerrüttungen erfahrungsmässig geordnet werden; Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit und Blödsinn. In beiden letztern liegt die Unfreiheit wie eine schwere Decke auf der ganzen Thätigkeit des Geistes; in den beiden erstern lässt sich der Unterschied des gestörten Vorstellens und Begehrens bemerken; und die berühmte Frage, ob es eine reine Tobsucht, eine *mania sine delirio* wirklich gebe, ist versuchsweise in die andere Frage übersetzt worden, ob eine reine Willenskrankheit ohne Leiden des Vorstellungsvermögens vorkomme? Lassen Sie uns indessen hier zunächst das Verhältniss der leiblichen zur geistigen Thätigkeit als umgekehrt betrachten; so wird das Vorrecht des Geistes durch ein Vorgreifen des Leibes zwiefach beeinträchtigt sein können. Nämlich einestheils wird die Apperception (Abneigung sinnlicher Vorstellungen) gestört sein, (und in schweren Fällen, wo Phantasmen eintreten, auch die Perception;) anderntheils werden die organischen Bewegungen, welche sonst vom Gemüthszustande abhängen, nun ihrerseits Gemüthszustände hervorbringen; einen Drang zum Handeln ohne bestimmten Gegenstand und Zweck; welches denn wohl ein zerstörendes Handeln sein muss, weil Zerstören an sich sehr viel leichter ist als Bauen, und jede ungeregelte Thätigkeit darauf hinausläuft. Es braucht also hier nicht ein Begehrungsvermögen dergestalt, dass es für sich allein krank sei, vom Vorstellungsvermögen losgerissen zu werden, sondern der Unterschied zwischen Delirium und Tobsucht, deren letztere übrigens in den meisten Fällen mit jenem verbunden vorkommt,

gründet sich offenbar darauf, dass die leibliche Affection von verschiedenen Seiten her in die geistige Thätigkeit eingreift.

Sie erinnern sich ferner des Uebergangs zur geistigen Gesundheit, den ich von jener Abtheilung schon längst hergenommen habe, und der so natürlich ist, dass man ihn geradezu als allgemein bekannt sollte voraussetzen dürfen. Gesundheit ist das Gegentheil von Krankheit; geistige Gesundheit also ist nach ihren wesentlichen Merkmalen erfahrungsmässig bestimmt, indem man die Gegentheile von Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit und Blödsinn zusammenfasst. Die genauere Bestimmung dieser Gegentheile mag hier unberührt bleiben, damit wir uns für den Augenblick nicht in die Psychologie vertiefen; es genügt für den jetzt nöthigen Begriff der geistigen Gesundheit, wenn der Leib weder im allgemeinen die Geistesthätigkeit zerstreut (wie in der Narrheit) oder schwächt (wie im Blödsinn); noch auch partielle Angriffe macht, die vorzugsweise von der Seite der Sinne und des Erkennens (beim Wahnsinn), noch der Glieder und des Handelns (in der Tobsucht) herkommen.

Wo nun Juristen und Aerzte mit einander überlegen, ob eine Handlung, die sonst aus Furcht vor der Staatsgewalt pflegt unterlassen zu werden, mit freiem oder unfreiem Willen sei begangen worden: da schwebt diesen Männern ein Begriff von Freiheit vor, der mit der eben beschriebenen geistigen Gesundheit zusammenfällt. Der *mente captus* hat in einer Traumwelt gelebt, die ihm die wahren Folgen seiner Handlungen verbarg; oder er hat zerstörend gehandelt, ohne eigentlich den Gegenstand seines Handelns anzufeinden; oder Zerstreuung oder Schwäche hinderten alle wahre Ueberlegung und bestimmte Absicht. Das Handeln ist also dasmal kein sicheres Zeichen des eigentlichen Wollens; — am wenigsten des Charakters, denn falls der Kranke wieder gesund würde, käme unfehlbar ein entgegengesetztes Wollen in der nämlichen Person zum Vorschein. Solche Handlungen kann man zur Person nicht rechnen. Diese Person, — ganz abgesehen von ihrer sittlichen Bildung, — würde zuverlässig durch bekannte Motive ganz anders determinirt sein; sie würde das Lächerliche und Gefährliche unfehlbar hinreichend scheuen, um sich nicht so bloss zu stellen, wie der *mente captus* es thut. Sie würde *frei* sein, *eben weil sie durch Gesetze und Sitten determinirt wäre,* und die wahren Folgen ihrer Handlungen voraus sähe.

Wollen wir nun etwa unternehmen, den Juristen und Aerzten die Befugniss zu bestreiten, mit welcher sie, ohne die Philosophen zu fragen, den Unterschied der Freiheit und der Unfreiheit als einen Punct, der vor ihr *forum* gehört, behandeln und bestimmen. Ein solcher Competenzstreit kann zu nichts führen. Das Wort Freiheit hat und behält zuvörderst im gemeinen Leben seine Bedeutung, wo es der Gefangenschaft und Sclaverei gegenüber steht. Soll es andere Bedeutungen annehmen: so stehn diejenigen am sichersten vest, welche jener ersten sich am nächsten anschliessen. Der *mente captus* nun ist in geistiger Gefangenschaft; das ist klar ohne alle sittliche Begriffe; so wie der Wilde, der Barbar, der rohe Bauer, der harte Krieger, alle Gegentheile der Geisteszerüttungen durch ihre Regsamkeit, Besonnenheit, ihr kluges und gewandtes Benutzen der Umstände auf eine Weise darzuthun vermögen, die an ihrer geistigen Schnellkraft nicht im geringsten zu zweifeln gestattet. Hier ist innere Freiheit, völlig analog der äussern. Hier ist diejenige Bedeutung des *Ausdrucks: innere Freiheit*, die zwar mit der Idee, welche wir mit diesen Worten bezeichnen, eben so wenig zusammentrifft, als mit Kant's freiem Willen ohne Bestimmungsgründe durch irgend welche Objecte, die aber dennoch dem ursprünglichen Sprachgebrauche ganz entschieden gemäss ist. Steht es nun besser mit dem Ausdrucke Determinismus? Oder helfen die kantischen Worte Autonomie und Heteronomie? Eben daraus schliesst man ja auf Geisteszerrüttung, dass der Mensch in seinen Handlungen und Urtheilen *nicht* also determinirt wird, wie der Mensch bei gesundem Verstande. Derjenige, dessen *Handlungen* frei sind, fällt unfehlbar der kantischen Heteronomie anheim; er findet eben in den Objecten die Bestimmungsgründe seines Thuns. Die Autonomie beginnt erst da, wo die allgemeine Gesetzlichkeit durch ihre blosse Form den Willen bestimmt. Oder wollen wir nach unserer Art, der platonischen δικαιοσύνη uns anschliessend, lieber sagen: da, wo die Kenntniss aller praktischen Ideen mit dem ihr angemessenen Willen zusammentrifft? Eins wie das andre ist ein moralischer Begriff, dessen man gar nicht bedurfte, als man die Handlungen des geistig Gesunden für freie Handlungen erklärte; welche, wenn sie gegen das positive Gesetz verstossen, dann in die gesetzliche Strafe verfallen, weil man darauf rechnet, jeder geistig Gesunde lasse

sich bestimmen zur Unterlassung derjenigen Handlungen, deren Strafe er nicht leiden will.

VIERTER BRIEF.

Dass Sie, mein theurer Freund, sich den Begriff der *moralischen* innern Freiheit nicht werden rauben lassen, weiss ich von Ihnen, ohne dass Sie mir es sagen. Und das Nämliche wissen Sie von mir. Aber wie machten wir es, uns diesen Besitz zu sichern? Bevestigten wir ihn an die Tugend, die freilich seiner bedarf, aber auch eben so sehr des Begriffs vom determinirten Charakter? Oder bevestigten wir ihn an die Pflicht, die gerade, weil sie von Handlungen die Regel sein soll, uns aufs Handeln mit seinen Absichten und Folgen hinzuschauen nöthigt, und dadurch in die Verwickelungen des vorigen Briefes hinein führt?

Vielmehr, wir erkannten, (nicht erst jetzt, sondern schon längst früher,) dass vom Tugendbegriff die Dunkelheit unzertrennlich ist, welche im Begriffe der *Person* liegt; denn Tugend soll *persönliche* Eigenschaft sein; es soll vieles Verschiedenartige *durch die Person zusammengehalten werden* und dort *Einheit* erlangen, während der praktischen Ideen mehrere sind, und deren Anwendungen noch weiter auseinander laufen; so dass man, von der Einheit der Person ausgehend, kein Mittel haben würde, dies Mannigfaltige der Reihe nach kennen zu lernen und jedes Einzelne darin richtig zu bestimmen. Der Tugendbegriff also setzt uns, wenn wir von ihm auszugehen versuchen, nicht in Kenntniss, sondern in Bewunderung dessen was in ihm gefodert wird.

Was aber den Pflichtbegriff anlangt: so erlauben Sie mir wohl, hier des Ueberganges wegen, den ich zu nehmen im Sinne habe, folgenden bekannten Schluss aus einer Schrift, die Sie gelesen haben,* hieher zu setzen:

Was in zweien Begriffen das gemeinsame und gleiche Merk-

* Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen; S. 79 [§. 45, vergl. Bd. II, S. 73].

mal ist, das kann nicht den Grund ihres Unterschiedes enthalten.

Nun ist in den beiden Begriffen des pflichtmässig gehorchenden und des ihm gebietenden Willens das Merkmal des Wollens gleich und gemeinsam.

Also kann das Wollen nicht den Grund des Unterschiedes zwischen dem pflichtmässigen Gehorsam und dem Gebote enthalten.

Einen kürzeren und präciseren Ausdruck für den Beweis des Satzes, dass von willenlosen Urtheilen, die in unserer Kunstsprache ästhetische heissen, die ganze Ethik ausgehen müsse, habe ich nie finden können.

Dieser Beweis steht nun offenbar dem *sic volo sic iubeo* der praktischen Vernunft bei Kant ** insofern entgegen, als dies das *Primitive* sein soll. Den gebietenden Willen legen wir als unstreitiges Factum zwar zum Grunde; aber es zeigt sich, dass die *Auctorität* desselben auf den willenlosen, ursprünglichen Werthbestimmungen beruhe. Daher ist Pflicht kein primitiver, sondern ein secundärer Begriff für die Wissenschaft, während er im Leben, zur Anordnung der Handlungen von unmittelbarem Gebrauch ist.

Da wir ferner wussten, dass ästhetische Urtheile nur über Verhältnisse ergehen können: so war es nunmehr leicht, als das erste Verhältniss, welches die praktische Philosophie zwar nicht begründet aber eröffnet, jene Einstimmung zwischen den ursprünglichen Werthurtheilen und dem entsprechenden Willen zu erkennen, welche wir mit dem Namen: Idee der innern Freiheit, bezeichnet haben.

Wie ich dazu komme, dieser unter uns längst vestgesetzten Hauptpuncte hier zu erwähnen, wird sich bald offenbaren; ich habe nämlich die Absicht, an ein paar starken Beispielen zu zeigen, wie diejenigen, welche das eben erwähnte *Verhältniss*, sammt dem ihm zukommenden ästhetischen Urtheile nicht genau ins Auge fassen, in den Fall kommen können, dass sie bei allem Freiheitseifer doch von der sittlichen Freiheit entweder abgleiten, oder sich in dem Begriffe derselben so verwickeln, dass er ihnen auf eine ganz unnöthige Weise zum Räthsel wird.

Der Name Freiheit kommt nicht bloss bei Tugend und Pflicht,

* Kritik der praktischen Vernunft §. 7 am Ende der Anmerkung.

sondern auch beim Recht vor; ja er eignet sich dort eine so entscheidend wichtige Stelle zu, dass Kant geradezu erklärte: Freiheit, Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkür, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, sei das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.* Ehe ich darauf eingehe, ein paar Worte vom Naturrechte im allgemeinen.

Abgesehen vom Gesellschafts- und Staatsrechte müssen im Naturrechte hauptsächlich zweierlei Klassen von Begriffen, die sich im gemeinen Leben überall aufdringen, beleuchtet werden; nämlich die dinglichen Rechte und die Verträge. Diese beiden Klassen sind nicht ganz leicht unter einem Hauptgedanken zu vereinigen; meistens fallen sie den Schriftstellern ganz sichtbar aus einander. Wenn man die dinglichen Rechte, wie gewöhnlich, voranschiebt, statt von den Verträgen schon deshalb, weil sie einfacher sind, und nicht ins Weite auf *jeden Dritten* hinausweisen — anzufangen: so möchte in diesem Puncte wohl immer guter Rath theuer sein und bleiben. Aber auch in den Verträgen verwickelt man sich. Es werden ihrer so viele unbillige, leichtsinnige, eingegangen; die Umstände verändern sich so oft; die Auslegungen veranlassen so viel Streit, — wie sollte man nicht bedenklich werden, wo es darauf ankommt, ein *Zwangsrecht* für dieselben geltend zu machen? Denn — das ist ja einmal die Voraussetzung: von einem Rechte bloss für sich, einem reinen, ethischen Begriffe dessen, was Einer vom Andern zu fodern habe, — und (was die Hauptsache ist) welche Foderungen der Andre von jenem sich müsse gefallen lassen, so dass er sie nicht ableugnen dürfe, — *davon* handle das Naturrecht nicht; hingegen auf den Zwang steuere es los, und auf den Staat als den Executor des Zwanges. Bevor nun freilich so scharfe Maassregeln, wie die der Obrigkeit, wissenschaftlich aufgerufen werden: mag man sich wohl bedenken, wie es eigentlich zugehe, dass ein Vertrag nicht etwan bloss für einen Augenblick anzeige, worin zwei Personen übereingekommen seien, sondern dieselben auch dergestalt gebunden halte, dass es mit der Freiheit des Beschliessens nun in der Sphäre des Vertrages ein für allemal vorbei ist; während doch die Personen sich bei-

* *Kant's* Rechtslehre S. XLV [Werke, Bd. V, S. 31].

derseits vollkommen bewusst sind, sie hätten innerlich noch dasselbe Vermögen zu wollen, und anders und immer anders zu wollen, wie in jenem Augenblick, in welchem der Vertrag zum Abschluss gelangte. Wie kommt ein Augenblick zur Herrschaft über die ganze nachfolgende Zeit?

Nur eine kleine Probe von der Art, wie sich die Naturrechte in diesem Puncte drehen und wenden, möchte ich hier einschalten, wenn es nicht zu weitläufig wäre. Ein paar Zeilen aus Hufelands Naturrecht mögen zur Andeutung dienen. Dort wird geredet von „Vestsetzung neuer Maximen, die ich jetzt „durch meine Willkür den übrigen sittlichen Regeln an die „Seite setze. Das Sittengesetz verbietet mir nicht, auch dau-„ernde, ohne Zeiteinschränkung gültige Maximen willkürlich „mir vorzuschreiben. Der Promissarius hat ein vollkommenes „Recht auf — Wahrhaftigkeit.“ *

Sie, mein theurer Freund, der Sie sich längst mit mir des vorgeblichen Sittengesetzes im *singulari*, — als ob es keine *Mehrheit* ursprünglicher praktischer Ideen gäbe, — entwöhnt haben, — Sie werden Mühe haben, bei einer solchen Rede nur irgend Etwas zu denken. Zuerst fällt natürlich die Wahrhaftigkeit, als hier ohnehin vorausgesetzt, aus der Erklärung der Verträge deshalb weg, weil sie den Fragepunct gar nicht trifft. Von betrüglichen Verträgen kann nicht die Rede sein, weil der Betrug keine wahre Uebereinkunft der Willen stiftet. Aber von unbilligen, von gemeinschädlichen Verträgen, welche die Ideen der Billigkeit und des Wohlwollens gegen sich, und dennoch die Idee des Rechts für sich haben, kann allerdings die Rede sein; und wenn einzig und allein auf das Sittengesetz — auf den vorgeblichen *singularis* hingewiesen wird, so muss man fragen: hat das Sittengesetz geträumt oder geschlafen, als das Unbillige und Gemeinschädliche die Form des Rechts annahm?

Doch nicht erst durch die Voraussetzung tadelnswerther Verträge wollen wir es wecken. Die Sache steht viel schlimmer.

Was ist das für ein Sittengesetz, welches erlaubt, dass man ihm neue Maximen willkürlich an die Seite setze?

Hufeland meint den kategorischen Imperativ. Also wollen

* *Hufeland's* Naturrecht, §. 260 u. s. w.

wir fragen: kannst du wollen, dass es allgemeine Maxime werde, auf die Selbsttäuschung dessen zu rechnen, der sich einbildet, seine Willkür für alle künftige Zeit durch einen augenblicklichen Vorsatz gebunden zu haben?

Sie sehen nun schon den Abweg. In solcher Dialektik fortfahrend würden wir uns bald so verwickeln, dass wir wohl selbst eine Minute lang zweifeln könnten, ob der alte Satz: *pacta suut servanda,* noch wahr sei oder nicht. Dahin wird es nun mit uns nicht kommen. Aber bemerken Sie doch jene Worte: *das Sittengesetz verbietet mir nicht.* Ein solches: *qui tacet, consentire videtur,* steckt hinter manchen naturrechtlichen Behauptungen; es sind ausdrückliche Worte jenes Naturrechts: „bei „mehrern Handlungen verweiset das Sittengesetz jeden Men„schen bloss an seine Willkür. Freiheit der Willkür ist gesetz„mässig; das Sittengesetz legt ihr Berechtigung bei.“ *

Bevor ich weiter gehe, möge hier eine vortreffliche Stelle *Schleiermachers,* über den Begriff des Erlaubten Platz finden. „Derjenige Begriff, welcher überall, wo er als ein wirklicher „und positiver in die Ethik eingeführt wird, eine fehlerhafte „Beschaffenheit des Pflichtbegriffs anzeigt, ist der Begriff des „Erlaubten. Nur bei der Anwendung im Leben hat er *als ein „negativer* Begriff seine Bedeutung; so nämlich, dass er besagt, „eine Handlung sei noch nicht so in ihrem Umfange und mit „ihren Grenzen vollständig aufgefasst, dass ihr sittlicher Werth „könne bestimmt werden.“ **

Gehen Sie mit diesem Gedanken an die Naturrechte, so werden Sie sich wundern, wie schnell man nach denselben Eigenthum, — das wichtigste der dinglichen Rechte, — erwerben kann. Da heisst es bei Hufeland ganz kurz: „Von vielen „Sachen kann mancher Gebrauch nicht anders gemacht wer„den, als wenn Jemand sie auschliessend gebraucht. Da jeder „Mensch nun vermöge seiner Persönlichkeit Zwecke haben, „und allerhand Mittel dazu gebrauchen darf: so hat er auch „ein Recht, diese Sachen ausschliessend zu gebrauchen. Das „Eigenthum ist der ausschliessende Gebrauch einer Sache, so„fern er nicht verboten ist. Jeder Mensch hat demnach ein „Recht, sich Eigenthum zu erwerben. Die ganze Beurtheilung

* a. a. O. §. 92. 93.

** *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre S. 185. 186.

„der Rechte des Eigenthums beruht im Naturstande auf der „Einsicht des Rechthabenden.“ *

Sie erinnern sich vielleicht an meine praktische Philosophie, wo der Satz, welcher so lautet: *es soll kein Streit sein, folglich muss ich überlassen,* jenem Naturrechte gemäss füglich auf folgende Weise könnte verändert werden:

es soll kein Streit sein; folglich muss *der Andre mir* überlassen.

Welche Lesart die rechte sei, ist unter uns keine Frage; allein vermuthlich schwebt Ihnen eine andre Frage im Sinn: was für eine Persönlichkeit mochte dort gemeint sein, wo es hiess: da jeder Mensch vermöge seiner Persönlichkeit Zwecke haben *darf* —? In dem Dürfen steckt jener, von Schleiermacher zurechtgewiesene Begriff des Erlaubten; wie kann denn aus der Persönlichkeit ein so allgemeines, kategorisches, definitives Dürfen hervorgehn, dass hierin *allein* der Grund des Eigenthums liege? Bedeutet etwan das Eigenthum weiter nichts, als dass die Handlung, wodurch man desselben sich bemächtigt, noch nicht hinreichend in ihrem Umfange und in ihren Grenzen aufgefasst sei, um ihren sittlichen Werth zu bestimmen? Das wäre ein seltsames Eigenthum; und so ist es keinesweges gemeint.

Vernehmen Sie jetzt, was eine Person ist! „Das Vermögen „eines Wesens, sich Zwecke für seine Handlungen vorzusetzen, „heisst die Persönlichkeit; und ein mit diesem Vermögen be- „gabtes Wesen eine Person.“ **

Fast muss ich besorgen, dass Sie mir zürnen, weil ich ein so altes Buch, wie Hufeland's Naturrecht, jetzt noch anführe. Es ist freilich vom Jahre 1795. Wohlan! Schlagen Sie *Krug* nach! Sie finden bei ihm Folgendes, was im Jahre 1821 herauskam:

„Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke seiner Thä- „tigkeit sich selbst zu setzen, und *mit Freiheit zu verwirklichen,* „und heisst daher eine *Person;* alles Vernunftlose aber eine „*Sache.* Jener kommt daher eine eigenthümliche *Würde* zu, „welche die persönliche heisst; und diese Persönlichkeit beruhet „lediglich auf — der Vernunft und Freiheit desjenigen Wesens, „dem sie beigelegt wird.“ ***

* *Hufeland's* Naturrecht §. 219 — 223.

** A. a. O. §. 90.

*** *Krug's* Handbuch der Philosophie, zweiter Band §. 491.

Und wie wird damit das Eigenthum in Verbindung gebracht?

„Da jedes vernünftige Wesen ein Recht auf Sachen überhaupt, „Niemand aber ein ursprüngliches Recht auf bestimmte Sachen „hat: so muss es — etwas Herrenloses geben oder gegeben „haben, durch dessen Ergreifung und Zueignung kein fremdes „Recht verletzt wird. Eben darin und allein *(in apprehensione „et appropriatione sola)* liegt auch der Grund der Rechtserwer„bung. Denn das erste Besitznehmen macht es rechtlich un„möglich, dass ein Anderer dieselbe Sache auf gleiche Weise „erwerbe, weil sie nicht mehr herrenlos ist.“ *

Wollen Sie nun etwa noch bei *Droste-Hülshoff* nachschlagen? Das Jahr **1831** wird nicht viel anders reden als das Jahr **1821**.**

So werden wir ja wohl nachgeben müssen; und die obige Lesart wird nunmehr näher bestimmt so lauten:

es soll kein Streit sein, folglich darf ich jedem Andern *die Vermeidung desselben zumuthen*, indem ich ihm durch Occupation zuvorkomme.

Aber eben des Urtheils: es soll kein Streit sein, hatten sich jene Naturrechtslehrer gar nicht bedient. Die Würde der Person besorgt bei ihnen alles; und *diese* Würde beruhet nicht wie bei uns, auf dem *Verhältniss* zwischen der Einsicht (die meinethalben Vernunft heissen möchte) und dem *entsprechenden* Willen: sondern, wo wir die *Unwürde* finden, nämlich wenn der Wille von der Einsicht *abweicht*, da besitzen jene noch immer das erhabene Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen; und dies Vermögen, *Freiheit* genannt, führt immer geraden Weges zum Eigenthum, als einem Rechte gegen *jeden Dritten;* welches Recht in der That ungeheuer stark sein muss, da es Gleichgewicht macht gegen das ganze Menschengeschlecht weniger dem Einen, der jeden Dritten, ohne ihn zu fragen, ausschliesst, weil es ihm so beliebt!

Wir wollen also dasjenige hier unerwähnt lassen, was in meiner praktischen Philosophie, auf einem in der That ziemlich weitem Wege, zwischen der einfachen Rechtsidee und der Rechtsgesellschaft, alsdann ferner zwischen der Rechtsgesellschaft und dem erlaubten Schutze durch Zwang, endlich noch zwischen der Erlaubniss des Zwanges und dem wirklichen

* A. a. O. §. 514.

** Lehrbuch des Naturrechts von *Droste-Hülshoff*, §. 10 und 49.

Zwange im Staate, — in der Mitte liegt. Denn diese Strecke Weges zu überschauen erfodert mehr, als was das blosse Wort *Freiheit* zu vermuthen geben möchte.

Indessen wird aus dem Vorigen, bei Vergleichung der Verträge mit dem Eigenthum, der Unterschied hervortreten: dass bei jenen doch wenigstens zwei Personen ihre Willen vereinigen mussten; beim ursprünglichen Erwerben des Eigenthums hingegen der Occupirende Niemanden braucht und Niemanden fragt. Verhält es sich wirklich so: dann mögen wir nur aufhören von einerlei Rechtsidee zu reden; das Recht ist vielmehr zweierlei, dem die Sprache einen gemeinschaftlichen Namen beigelegt hat.

Ehe wir das für entschieden annehmen, wird es doch gut sein, einmal das kantische Naturrecht näher anzusehn. Denn bei Kant pflegen sich immer noch Spuren der Wahrheit zu finden, wenn anderwärts schon der Nebel die Aussicht verschliesst.

Da kommt uns nun zwar Anfangs ein wenig erbauliches, sogenanntes Postulat der Vernunft entgegen, nach welchem kein Gegenstand der Willkür an sich herrenlos sein, d. h. der Zueignung entzogen werden soll. Ja es fehlt auch nicht an der deutlichen Erklärung, dies Postulat solle ein Erlaubnissgesetz bedeuten für den, welcher zuerst nimmt und hiemit Andre ausschliesst.* Hier ist nun freilich wenig Zusammenhang zwischen dem *„brauchbare Gegenstände ausser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzen,“* welches verboten, und dem Ausschliessen Andrer durch Zueignung ohne sie fragen, welches erlaubt sein soll. Vielmehr, wenn einmal die Vernunft (man weiss nicht recht wie?) vom Throne ihrer logischen Allgemeinheit sich so weit herab bemüht, sich um die Brauchbarkeit der Sachen für gemeine Zwecke der Willkür zu bekümmern: so wäre natürlich zu schliessen, *daran* sei der Vernunft gelegen, den *vollständigsten* Gebrauch der Sachen zu veranstalten; und sie werde eben deshalb *Niemandem die Zueignung eher gestatten, als bis ausgemacht worden, worin das Maximum des Gebrauchs für Alle bestehe*, und wie die Theilung oder Verbindung der Sachen *am zweckmässigsten* könne eingerichtet werden. Bei der Gelegenheit würde sie denn wohl noch Einiges zu sagen haben über die Richtung und Lenkung der äussern Freiheit, damit aus den Handlungen, wodurch die

* *Kant's* Rechtslehre §. 2.

Sachen in Gebrauch kämen, auch Etwas für die Bildung der Menschen zu tugendhaften Fertigkeiten (nach Aristoteles) möchte gewonnen werden; kurz, man würde einen Blick auf das Verwaltungs- und Cultursystem zu werfen Gelegenheit haben.

Die richtige Ansicht kommt bei Kant etwas spät hintennach; und ist nirgends präcis ausgesprochen, noch weniger zum Grunde gelegt. Sie lässt sich nur eben erkennen in der Stelle, wo es heisst:

„Derselbe Wille (der Bemächtigung) kann eine äussere Er-
„werbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem
„*a priori* vereinigten (d. i. durch Vereinigung der Willkür Aller,
„die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen
„können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. *Denn der*
„*einseitige Wille kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auf-*
„*legen, die an sich zufällig ist.*" *

Auch hier noch ist der rechte Punct nicht genau getroffen; denn die dinglichen Rechte stehen nicht in der Höhe eines absolut gebietenden Willens, sondern bedürfen nur einer Ueberlassung in allgemeinen Begriffen. ** Indessen ist wenigstens anerkannt, dass Vereinigung der Willen nöthig ist, wo ein Recht entstehen soll, und dass Keiner für sich allein hinreicht, um sich eine wahre Berechtigung im Kreise der Andern zu schaffen. Und hiemit ist denn auch die anfängliche Behauptung gemässigt, dass in der *Freiheit* das angeborne *Recht* liege. Dadurch, dass Einer frei da steht, hat er noch keine Rechte; aber indem Alle, die einander frei gegenüber stehen, sich gegenseitig berücksichtigen, entstehen die Rechte. Und sie sollen sich berücksichtigen, denn — es soll kein Streit sein.

Tiefer in die Kritik des Naturrechts einzugehen, wäre hier am unrechten Orte, so nahe auch die Veranlassungen liegen. Sie, lieber Freund, werden zwar nicht fragen, wie denn die äussere Freiheit, für welche sich die Naturrechte so lebhaft interessiren, mit der innern Freiheit zusammenhänge; denn das wissen wir nur zu gut; und jene, die so gern von der angebornen Freiheit, als der Quelle aller Rechte, reden mögen, bezeugen gerade dadurch, dass die innere Freiheit nicht als eine bloss intelligible, zeitlose, für sich allein da steht, sondern sich aller-

* *Kant's* Rechtslehre, §. 14.

** Praktische Philosophie, S. 195. [Bd. VIII, S. 79 fg.]

dings um Objecte, um Sachen, dergleichen im Kreise der Rechtsverhältnisse vorkommen, bekümmern muss. Aber zugleich sehen wir, dass auch die äussere Freiheit, die sich die Zwecke ihrer Thätigkeit beliebig setzt, nicht für sich allein auftreten darf, wenn sie Berechtigungen verlangt, die nur vermöge ethischer Betrachtungen können gefunden werden. Urtheile des Lobes und Tadels, — ästhetische Urtheile über den Willen, — müssen erst ausgesprochen sein, ehe man bestimmen kann, was der äussern Freiheit zu gewähren, was zu versagen sei. Solchen Urtheilen ist jede Person ausgesetzt. Sie kann eine Würde erlangen, aber sie kann auch ins Unwürdige verfallen. Das hätte Aristoteles bedenken sollen, der sich so leicht mit der Sclaverei vertrug, indem er meinte, es gebe Menschen, denen von Natur zukomme, zu dienen, und in beständiger Unterwürfigkeit zu leben.* Aber möchten das von der andern Seite doch auch diejenigen bedenken, die schon darin eine Würde finden, dass der Mensch sich beliebige Zwecke setzen kann. Meinte etwan Aristoteles, die Sclaven könnten das nicht? So blind war er sicher nicht; aber darin fand er keine Würde, und es liegt keine drin; wohl aber ist es leicht, die Menschen zum Uebermuth zu verleiten. Dass man die praktische Philosophie in Moral und Naturrecht zerrissen hat, ist Schuld an diesem, wie an vielem andern Unheil.

Ueber die innere Freiheit, zu der wir jetzt zurückkehren, hat sich wohl Niemand so sehr gewundert, als Kant, dem sein eigner kategorischer Imperativ, so vest er ihn behauptete, dennoch zum Räthsel wurde. „Warum (so fragt er) soll ich mich die„sem Gesetze unterwerfen? Ich will einräumen, dass mich dazu „kein Interesse *treibt,* denn das würde keinen kategorischen „Imperativ ergeben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein „Interesse *nehmen,* und einsehen, wie das zugeht; denn dies „Sollen ist eigentlich ein Wollen. Es scheint, wir könnten dem, „der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer „Maximen als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung „unsrer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth „gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, (der so „gross sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben „kann,) und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein

* *Aristot. Polit.* I, 5, 6.

„seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den ein „angenehmer oder unangenehmer Zustand für nichts zu halten „sei: — keine genugthuende Antwort geben.“*

So offene Aeusserungen dürfen uns gewiss nicht verleiten zu glauben, in dem Gemüthe Kant's sei jemals ein Zweifel von praktischer Art aufgestiegen, — in ihm, der, wenn irgend ein Sterblicher, gewiss das reine Interesse am Sittlichen mit unwandelbarer Treue und Zuversicht empfand und hegte. Solche Arbeiten, wie die Werke Kant's, sind durch ein unreines Interesse nicht möglich; kein Sporn des Ehrgeizes hält aus gegen die Anstrengung des Denkens, welche dazu nöthig ist. Es kann nur eine theoretische Frage sein, die ihn beschäftigt, indem er Rechenschaft von dem Werthe des Handelns nach dem Sittengesetze zu geben versucht.

Auch scheint er Anfangs zu glauben, die Antwort sei schon gefunden, indem er die Freiheit in die intelligible Welt versetzt. „Das moralische Sollen ist eignes nothwendiges Wollen „als Gliedes einer intelligibeln Welt; und wird nur in so fern „als Sollen gedacht, wiefern man sich zugleich als Glied der „Sinnenwelt betrachtet.“

Gleichwohl ist ihm etwas Unbegreifliches zurückgeblieben. Er fragt nicht mehr; aber es fällt ihm ein, dass wohl Jemand fragen könnte, und dass alsdann wenigstens eine Abweisung nöthig wäre. Was ist denn aber noch zu fragen, wenn das sittliche Wollen, folglich das Streben des bessern Menschen wirklich schon seinen reinen Ausdruck gefunden hat? — Umgekehrt, wenn noch etwas Fragliches übrig bleibt, so möchte es wohl daran gerade liegen, dass die Formel, die man aussprach, dem sittlichen Streben nicht genau angemessen ist. Doch hören wir Kant!

„Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu „erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig „und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen „Gesetzen nehmen könne, einerlei.“

Wie? wenn wir eine theoretische Erklärung geben könnten, dann wäre ein Interesse ausfindig gemacht? Ein Interesse, sollte man denken, werde unmittelbar empfunden. Nur dann wird es nicht empfunden werden, wenn der Gegenstand, welcher es er-

* *Kant's* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, im dritten Abschnitte.

regen könnte, nicht vorliegt, sondern statt seiner etwas Fremdartiges! — „Gleichwohl (fährt Kant fort) nimmt der Mensch „wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns „das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaass unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben „worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das „Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu „Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.“

Setzen wir hier anstatt Vernunft die sämmtlichen praktischen Ideen: so ist diese Stelle richtig. Die Verhältnisse, welche mit Lob und Tadel beurtheilt werden, sind das Objective, welches innerlich beschaut werden musste, damit sich in uns die Ideen erzeugten. Aus ihnen bestimmt sich der sittliche Wille; dieser gebietet als gesetzgebend. Das Gesetz übt eine subjective Wirkung auf jeden individuellen Menschen, indem der individuelle Wille die Macht und Auctorität jenes sittlichen Willens empfindet. Diese subjective Wirkung ist in verschiedenen Menschen verschieden; der schlechte Mensch empfindet sie als Vorwurf; der bloss ungebildete als Erhebung, der edlere Mensch als Erquickung und Begeisterung. Diese und andre Weisen des moralischen Gefühls können in der That nicht das Richtmaass der sittlichen Beurtheilung an die Hand geben. Aber was denn sucht Kant eigentlich?

„Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein den sinnlich-„afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu ge-„hört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust „oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzu-„flössen, mithin eine Causalität derselben, die — *Sinnlichkeit* „ihren Principien gemäss zu bestimmen!“

Ja nun freilich sehen wir, was ihn irrte! Da standen Sinnlichkeit und Vernunft als zwei völlig heterogene Seelenvermögen einander gegenüber. Und ein Wohlgefallen konnte nicht empfunden werden, wenn nicht eine sinnliche Affection dabei vorging. Im Schönen steckte also wohl etwas vom Angenehmen verborgen? Und wenn dies vermieden würde: dann wäre wohl noch die neue Gefahr nicht zu überstehen, dass die verschiedenen Klassen des Aesthetischen in einander laufen würden? Solche Gefahr scheint man sich wirklich noch heutiges Tages einzubilden; als ob Aeusseres vom Innern und Innersten sich nicht deutlich genug absondern liesse! An ein *rein gei-*

stiges Gefühl, in dem inwendigsten Wesen der Vernunft selbst, war nun gar nicht zu denken. Soviel vermochte die alte falsche Psychologie.

„Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* „begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke, der selbst „nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust „oder Unlust hervorbringe.“

Und was enthält denn die Formel des kategorischen Imperativs, was bietet die blosse allgemeine Gesetzlichkeit dar? — In der That, die alte Psychologie trägt nicht *allein* die Schuld, sondern die leere logische Hülse der blossen Gesetzlichkeit ist es selbst, welche macht, dass sich das sittliche Interesse durch sie nicht befriedigt finden kann.

Wollen wir uns das einmal recht klar machen? — Nehmen Sie an, lieber Freund, die Vernunft lasse sich herab, der Sinnlichkeit etwas Sinnliches darzubieten, etwas, das recht eigentlich durch *Empfindung* könne aufgefasst werden; und erwarte nun die Wirkung, die sich als ein *Gefühl* der Lust, des Wohlgefallens offenbaren soll. Jetzt wird doch nicht mehr passen, was Kant noch hinzusetzt, nämlich dass *Erfahrung* nur zwischen zwei Gegenständen der *Erfahrung* ein Causalverhältniss zeigen könne, hier aber reine Vernunft *durch blosse Ideen* die Ursache von einer Wirkung in der *Erfahrungswelt* sein solle. Daran kann doch die Schuld des ausbleibenden Lust*gefühls* nicht mehr liegen, wenn wir der Sinnlichkeit etwas Sinnliches zu *empfinden* geben! Was aber soll dies Sinnliche sein, um hier zur Sache ein Gleichniss zu liefern? Natürlich etwas, das dem kategorischen Imperative ähnlich sei. Also eine blosse Form. Gut, wenn es eine schöne Form ist, so wird das Schöne empfunden, oder, wie ich lieber sagen möchte, *gefühlt* werden. Aber jede Form schliesst Verhältnisse eines verbundenen Mannigfaltigen in sich. Das ist kein Gleichniss für den kategorischen Imperativ, der eine blosse Gesetzlichkeit ohne Ausnahme fodert. Also eine Richtschnur. Eine solche ist das passende Gleichniss für den kategorischen Imperativ. Doch auch nicht einmal eine *Schnur*; etwa eine seidene oder gedrehte; diese könnte schon viel zu bunt sein. Also eine gerade Linie; eine blosse mathematische Länge; ohne irgend etwas von Farbe, oder von Gestaltung nach der Breite und Dicke! — Jetzt können wir darauf rechnen, dass selbst die Sinnlichkeit sich nicht regen

wird, um ein Gefühl der Lust oder Unlust in sich zu erzeugen, sondern sie wird vollkommen gleichgültig bleiben, weil eben gar nichts zu sehen da ist, welches irgend wie gefallen oder missfallen könnte.

Ganz anders kommt die Sache zu stehn, wenn Kant von einem Reiche der Zwecke redet, — wir würden sagen, von einer beseelten Gesellschaft. Und wie wäre bei ihm selbst das hohe und reine moralische Interesse möglich gewesen, wenn ihm nicht der wahre Gegenstand desselben vorgeschwebt hätte? Darum haben auch so viele seiner Nachfolger sich an den Ausdruck gehalten, der Mensch solle nie bloss als Mittel, sondern zugleich als Zweck behandelt werden. Nur schliesst sich diese Formel nicht mit derselben Präcision dem kantischen Freiheitsbegriffe an, wie der kategorische Imperativ; statt dessen veranlasste das Reich der Zwecke wahrscheinlich Manchen, zu glauben er könne mit Kant's Bewilligung jenes abenteuerliche Hinaufsteigen zur Weltbildung unternehmen, dessen ich am Ende des zweiten Briefes erwähnte, und welches um desto leichter gelingt, da Sonne, Mond und Sterne dabei pflegen ignorirt zu werden; wie sie denn wirklich zur Begründung der Ethik, unmittelbar wenigstens, nichts beitragen.

FÜNFTER BRIEF.

Den Freiheitsbegriff betrachteten wir bisher in mancherlei Beziehungen. Wird es Ihnen jetzt genehm sein, mein theurer Freund, dass wir sein Gegenstück, den Determinismus, uns vorführen lassen; und zwar von demjenigen, dessen Offenheit gerade in diesem Puncte als nachahmungswerthes Muster aufgestellt wird? Bei der Gelegenheit können Sie einmal recht genau nachsehn, ob nicht vielleicht auch mir etwas von verstecktem Spinozismus anklebt. Denn es ist Spinoza selbst, den ich redend einzuführen gedenke; und dessen Ethik ich Sie bitte sich zu vergegenwärtigen. Einem Drama in fünf Acten möchte man das Werk vergleichen; wenigstens hat es Exposition, Verwickelung, und Lösung des Knotens. Voran steht Gott und

der menschliche Geist; dann folgt, was den Geist niederdrückt, — die Affecten werden geschildert, die menschliche Knechtschaft wird dargethan; und endlich — die menschliche Freiheit. Betrachtet man diesen Plan, so kann man fragen: ist denn Spinoza Determinist? endigt denn nicht die Knechtschaft in der Freiheit? Wird denn der Knoten nicht gelöset? Wozu helfen uns denn die beiden gleichlaufenden unendlichen Reihen in der *res extensa* und *res cogitans*, welche zusammen den Makrokosmus vorstellen? — Sie lächeln, mein Freund; denn Sie kennen diese berühmte Ethik. Darum wollen wir bei allgemeinen Fragen fürs Erste nicht verweilen, sondern sogleich das ins Auge fassen, was wir suchen; nämlich den Determinismus. Auf diesen weiset ohne Zweifel die Ueberschrift des vierten Theils hin: *de servitute humana.*

Dort nun wird jedem, der hören will, kund und zu wissen gethan: die Worte Vollkommenheit und Unvollkommenheit haben eigentlich nichts zu bedeuten. Wie die Leute, wenn sie ein Haus bauen, es dann fertig nennen, wenn es die beabsichtigte Grösse und Einrichtung erreicht hat, so haben sie auch der Natur die Absicht untergeschoben, solche Gegenstände, wie man gewöhnlich findet, hervorzubringen; kommt nun einmal etwas Ungewohntes vor, dann meinen sie, die Natur hätte einen Fehler begangen. Nun ist zwar daran nicht zu denken; denn das ewige Wesen, welches wir Gott *oder die Natur* nennen (bemerken Sie diese Gleichsetzung!) wirkt mit der nämlichen Nothwendigkeit, mit der es existirt; Zwecke der Natur oder Gottes sind nur menschliche Einbildung. — Indessen, wir pflegen nun einmal die Individuen in der Natur auf einen Gattungsbegriff, welcher der allgemeinste ist, zurückzuführen; dieser Begriff ist der des Sein. In solcher Beziehung ist also ein Ding vollkommener als ein anderes, wenn es mehr Sein (*plus entitatis seu realitatis*) enthält, als das andere. Und wenn wir den Dingen etwas beilegen, das eine Negation in sich schliesst, z. B. Grenze, Ende, Schwäche, dann nennen wir sie in so fern unvollkommener, weil sie unser Gemüth nicht so afficiren, wie die andern Dinge, die wir vollkommen nennen. Was nun die Begriffe des *bonum* und *malum* anlangt: so enthalten diese nichts Positives, sondern sie sind relativ. Z. E. Musik ist gut für den — Melancholicus, übel für den Trauernden, (ob der Melancholicus etwan ein Wahnsinniger sein soll, weiss ich nicht

genau zu sagen; Platon nennt wenigstens den *μελαγχολικὸς* neben dem *μεθυστικὸς* und dem *ἐρωτικὸς*; *) dem Tauben hingegen ist sie weder gut noch übel!

Noch frage ich nicht, wie Ihnen das gefalle! — Hoffen Sie nur nicht zu früh, mein theurer Freund, sich genau zu erinnern, was nach Spinoza für *gut* und *übel* zu *erkennen* ist! Nothwendig muss ich Ihre Geduld noch für folgende Proben, die Sie schwerlich im Gedächtniss haben, in Anspruch nehmen; doch will ich sie kurz zusammenfassen.

Unter dem Worte *gut* verstehe ich (Spinoza) im Folgenden das, wovon wir gewiss wissen, es sei ein *Mittel*, wodurch wir *dem Vorbilde der menschlichen* Natur, welches wir uns denken *(quod nobis proponimus)*, *näher* kommen können. Unter dem Worte *übel* das Gegentheil. — *Erklärung* 1. Unter dem Guten verstehe ich das, wovon wir gewiss wissen, es sei uns *nützlich. Erklärung* 2. Unter dem Uebel verstehe ich das, wovon wir gewiss wissen, es werde uns in der Erlangung eines Gutes hinderlich sein. — *Satz* 8. Die Erkenntniss des Guten und des Uebels ist *nichts anderes, als* der *Affect der Freude und Traurigkeit*, so fern wir uns dessen bewusst sind. — *Satz* 14. Die wahre Erkenntniss des Guten und des Uebels, sofern sie *wahr* ist, vermag keinen Affect in Schranken zu halten, sondern nur so fern sie als ein *Affect* betrachtet wird. — *Satz* 19. Jeder begehrt oder verabscheut nach den Gesetzen seiner Natur *nothwendig* das, wovon er urtheilt, es sei ein Gut oder ein Uebel. — *Satz* 20. Je mehr einer seinen *Nutzen* zu suchen d. h. sein Dasein zu erhalten strebt und vermag, um desto mehr ist er mit *Tugend* begabt; im Gegentheil, je mehr einer vernachlässigt, seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Dasein zu erhalten, desto schwächer ist er. — *Satz* 22. Das Streben sich zu erhalten, ist die erste aller Tugenden und das *Fundament* aller Tugend. — *Satz* 23. Wiefern der Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, dass er *inadäquate* Vorstellungen hat, so kann man nicht sagen, er handle tugendhaft, sondern nur, wiefern er durch dasjenige bestimmt wird, was er einsieht. — *Satz* 24. Der Tugend genau gemäss handeln ist *nichts anderes* in uns, *als* nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, das eigne Dasein erhalten, *(diese drei Dinge bedeuten einerlei,)* aus

* *Plato de rep. IX, p.* 573 c.

dem Fundament des Strebens nach dem eignen Nutzen. — *Satz* 26. Was wir vernunftgemäss anstreben, ist *nichts anderes als* Einsicht (*intelligere.*) — *Satz* 28. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniss Gottes.

Diesen Sätzen füge ich noch einen, davon ziemlich weit getrennten hinzu:

Satz 68. *Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie vom Guten und vom Uebel sich gar keinen Begriff machen, so lange sie frei wären.*

Ist Ihnen nun klar geworden, was eigentlich Spinoza unter den Worten *bonum* und *malum* versteht? Soviel errathen Sie wohl, dass er mit dem letzten Satze auf den Baum der Erkenntniss zielt. Auch kann ich den sehr kurzen Beweis leicht beifügen. Der Freie hat nur adäquate Vorstellungen; die Erkenntniss des Uebels aber ist inadäquat; *und die des Guten bloss relativ gegen jene.* — Wie (werden Sie fragen) die Erkenntniss des Uebels ist inadäquat? Was für Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dergl., wo uns die vollständige Kenntniss des natürlichen Zusammenhangs fehlt? Giebt es denn kein sittliches Uebel, und haben wir etwa von der Lüge, vom Unrecht, keine angemessenen Begriffe? — Doch Sie erinnern sich wohl des Satzes, den wir oft besprochen haben, *ius naturae est ipsa naturae potentia;* * also diesen Einwurf, als ob das Unrecht ein sittliches Uebel wäre, da es ja *nur* eine Negation, ein *Mangel an Kraft* ist, werden Sie vorläufig zurücknehmen, — nicht wahr? Was Sie aber schwerlich errathen, wenn Sie nicht für diese vortreffliche Ethik ein sehr genaues Gedächtniss haben, — das ist der *Beweis* des Satzes, dass die Erkenntniss des Uebels eine inadäquate sei. Also hören Sie! *Die Erkenntniss des Uebels ist die Traurigkeit selbst, sofern wir uns deren bewusst sind.* Und dieser Satz — gesetzt, er könnte jenen begründen — worauf beruht er selbst? *Die Vorstellung der Traurigkeit ist mit dem Affecte so verbunden, wie die Seele mit dem Leibe, das ist: diese Vorstellung ist von der Vorstellung der Affection des Leibes nur der Ansicht nach (solo conceptu) verschieden.* Es kostet freilich einige Mühe, sich an die Wichtigkeit des Leibes zu rechter Zeit zu besinnen; allein ohne diese kommt man bei Spinoza nicht von der Stelle. Das erhellet

* *Tractat. polit. cap. II*, §. 4.

recht deutlich aus einer Aeusserung am Ende des dritten Buches, die ich der Genauigkeit wegen lateinisch hersetzen werde. *Cum dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur.* —

Hier muss ich doch wohl anhalten. Die kecken Behauptungen würden uns sonst betäuben; man braucht wenigstens Zeit, um sich ihrer zu erwehren. Vor allen Dingen muss man es nicht machen, wie diejenigen, die beim Lesen des Spinoza ihre eigenen Religionsvorstellungen hineintragen, und Andre, welche dergleichen nicht darin finden, mit Vorwürfen des Misverstehens belegen. Es klingt freilich vortrefflich, *summum mentis bonum est Dei cognitio*, und was dazu gehört, *summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.* Aber man darf dabei nicht jenen *Deus sive natura* vergessen, der nicht einmal eine vergötterte Natur zu heissen verdient, sondern eine nackte Naturnothwendigkeit, welcher ihre absichtliche und kunstvolle Zweckmässigkeit durch leere Machtsprüche war abgeleugnet worden. Man sollte im Gedächtniss behalten, dass vom *bonum* nur als vom Correlat des *malum* gesprochen, und eins wie das andre als Resultat der Unfreiheit angesehen wird. Tiefer unten wird sich Gelegenheit finden, hievon Gebrauch zu machen. — Man sollte aufmerken auf ein so wildes Durcheinanderwerfen von Begriffen, wie jenes, wo in Einem Zuge erst von Annäherung an das Vorbild der menschlichen Natur, dann vom Nützlichen, dann vom Affect der Freude, die Bestimmung des Guten hergenommen wird. Ist die Annäherung an das allgemeine Bild der menschlichen Natur nützlich? Geschieht sie im Affect der Freude? Meinen etwa diejenigen, die nach Vortheilen oder nach Geniessungen streben, sie wären noch nicht menschenähnlich genug? Oder die Andern, denen ein Ideal der Menschheit vorschwebt, sind *sie* es etwa, die dem Nutzen und der Freude nachjagen? Oder endlich muss man es noch sagen, dass eine der stärksten Verschiedenheiten der Charaktere sich zeigt, wo die kalte Berechnung des Nutzens, und wo die Sucht zu geniessen vorherrscht?

Vom *bonum et malum*, das heisst, vom Guten und Uebeln, haben wir im Vorstehenden einige bunt durch einander hingeworfene Sätze gefunden. Wo bleibt nun der gute und böse Wille? Was von jenem Allen lässt sich darauf auch nur entfernt deuten? — Der erste Blick auf die ausgehobenen Stellen zeigt, dass dieser Grundbegriff der Ethik, in einen solchen Zusammenhang gar nicht passt. Daher ist die Ethik des Spinoza — offen gesagt: unter der Kritik. Denn wo man kritisiren soll, da muss der angekündigte Gegenstand irgend wie fehlerhaft behandelt sein; wie es etwa beim Aristoteles, bei Fichte, zum Theil bei Kant der Fall ist; der Auctor muss aber doch den Hauptgegenstand nicht gänzlich ausgelassen haben, als ob es ihm am Organ der Auffassung gefehlt hätte. Spinoza's Ethik ist aber ein Gerede des Blinden von der Farbe. Von dem sittlichen Bedürfnisse, wodurch Kant zu seiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden sein. Nicht etwa nur ausgelassen hat er den Begriff des Guten und Bösen, sondern ihn so vollkommen aus den Augen gerückt, dass selbst der Weg nicht mehr zu finden ist, wie man dahin gelangen könne. Das zeigt das Buch nicht bloss in einzelnen Sätzen, sondern im ganzen Umrisse. Die Affecten sind hier in die Mitte gestellt; *de servitute humana seu de affectuum viribus*, heisst die Ueberschrift des vierten Theils, welchem die Beschreibung der Affecten im dritten vorangeht, der Gegensatz der sogenannten *libertas humana* nachfolgt. Sind denn die Affecten an sich das Böse? Giebt es keine kalte und besonnene Bosheit, giebt es keine gemeine Trägheit? Giebt es kein Gutes an sich? Was suchten denn Platon und Kant? Wovon ist in den vorstehenden Briefen gesprochen worden? Haben wir vorhin geträumt? Oder hätten wir etwa vom Anfang an gegen die Affecten allerlei Mittel zur Befreiung vorkehren oder aufsuchen sollen; etwan wie man gegen das Fieber die China verordnet oder das Chinin bereitet? — Die Affecten mögen wohl eine Plage, eine lästige Krankheit sein, aber eine Plage, und wenn es die Cholera wäre, ist noch nicht das Böse.

Doch gesetzt, eine Rede gegen die Affecten verdiene den Namen einer Ethik: — was enthält denn die Rede des Spinoza? Tadelt er die Affecten? Oder weiss er etwa wirklich eine Art von Fiebermittel dagegen?

Er rühmt sich ganz ausdrücklich, dass er die menschlichen Fehler *more geometrico* behandeln wolle. (In der Einleitung zum dritten Theile.) Wahrlich und in vollem Ernste, ein grosser Ruhm für — den Psychologen; nur ja nicht für den Moralisten. Der rein theoretischen Wissenschaft, — nicht der praktischen, geziemt es, sich so vernehmen zu lassen:

Affectus in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscunque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur.

Nun wohl! Wenn ihm die Betrachtung der Affecten Vergnügen macht, — wir wollen es ihm gönnen. Gestattet man doch dem entfernten Zuschauer, eine Feuersbrunst als ein prachtvolles Schauspiel zu preisen, — nämlich *wenn er nicht helfen kann;* — wundert man sich doch nicht, wenn er dabei die Macht und Stärke des Feuers, und die Nothwendigkeit, welcher nachgebend das brennende Gebäude nun zusammenstürzen muss, in Ueberlegung zieht.

Spinoza begnügt sich jedoch nicht mit solcher Contemplation. Er weiss auch etwas von Mitteln zur Bändigung der Affecten.

Was denn weiss er? Hat er etwas vernommen von der Reinigung der Affecten, deren Aristoteles bei der Tragödie gedenkt? Oder kennt er eine zweckmässige Lebensordnung durch Wechsel der Beschäftigungen, des geselligen Umgangs, der Familienfreuden? Oder schwebt ihm ein platonischer Staat, eine Gemeinschaft höherer Wesen vor? Oder besitzt er Machtsprüche der Selbstbeherrschung nach Art der Stoiker?

So weit meine Augen in dieser von mir oft durchsuchten Ethik gereicht haben, finde ich nur Keckheit und Verzagtheit.

Erstlich Keckheit. Denn nichts anderes ist es, wenn er behauptet: *affectus, qui passio est, desinit esse passio, simul atque eius claram et distinctam formamus ideam;* und, um hievon die Wirksamkeit zu zeigen, den Satz vorausschickt: *prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, sive rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.** Diese *rerum imagines* sind eine lächerliche Hypothese.

* *Spinozae Eth. V*, 1. 3.

Zweitens Verzagtheit. Dahin gehört schon der Satz: *affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo.** Dass es ihm damit Ernst ist, sieht man an einer andern Stelle, wo er sagt: *unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas formari poterit, si modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, — de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat — leges ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi.***

Non ratione, sed minis! Das ist der wahre Determinismus; vorausgesetzt, dass man nicht leere Drohungen ausstosse, sondern wirklich die Macht, — das heisst nach Spinoza das Recht und die Tugend beides zugleich, — in Händen habe.

Aber das heisst dennoch verzagen, nämlich an dem, was für den sittlichen Menschen allein Interesse hat, an der Macht der Gründe. Indem wir es nun *Verzagtheit des Spinoza* nennen, dass er sich auf die Wirksamkeit der Gründe nicht stützt: lassen wir ihm diejenige Gerechtigkeit widerfahren, die ihm gebührt. Allerdings legt er auf das *intelligere* den höchsten Werth; er wünscht, es möchte siegen über die inadäquaten Vorstellungen; ihm liegt nicht am Despotismus durch die *physische* Ueberlegenheit. Er wusste und fühlte ohne Zweifel, dass in seiner eignen Person das Denken und die Ausdehnung nicht parallel fortgebildet waren; es konnte ihm auch nicht entgehen, dass es um ihn andre Menschen gab, bei denen sich der vorgebliche Parallelismus durch Abweichungen von umgekehrter Art verletzt fand; bei ihm überwog das Denken, bei den Andern die physische Macht. Diese Andern nun verzagten nicht an der Macht der Gründe, denn sie hatten nie begehrt, dass Gründe herrschen sollten, wo ihnen die physische Macht zu Gebote stand, und für ihre Zwecke ausreichte. Nur für den Denker heisst das *Verzagen*, wenn er meint, am Ende müsse doch im Kleinen der Stock, im Grossen das Schwerdt die Entscheidung geben. Aber an der Macht *seiner* Gründe musste er wohl verzagen. Denn mit der Veredlung seiner in der Jugend angewöhnten Vorstellungen vom Jehovadienste war er eben nicht weiter gekommen, als bis zu der Annahme einer unendlichen Substanz, die, wenn sie nicht

* *ibid. IV*, 7.

** *ibid. IV*, 37, *Schol.* 2.

eine *res extensa* wäre, auch nicht eine *res cogitans* sein könnte. Darum macht er auch beim Menschen überall den *Leib* zur Grundlage, und begreift nichts von einer *geistigen* Energie, die vom Leibe zwar unterstützt oder gestört, doch *ihren eigenen Gesetzen* folgt. Wir wollen uns hier nur mit einem kurzen Worte daran erinnern, dass die Betrachtung der Materie als Erscheinung, die uns seit Kant geläufig geworden ist, zu Spinoza's Zeiten noch zu ungeläufig war, um wesentlichen Einfluss auf die wissenschaftlichen und insbesondere auf die moralischen Ansichten auszuüben.

Soll ich diesen Brief noch verlängern? — Spinoza passt nicht zu Ihnen und zu mir; stünde er allein, wir würden ihn gemieden haben. Allein wir treffen ihn in guter Gesellschaft; das verändert die Sache. Hätte er zu uns auch nur die drei Worte gesprochen: *omnia quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe: res per primas suas causas intelligere; passiones domare sive virtutis habitum acquirere; et denique secure et sano corpore vivere;** — so würden wir ihm unsre Zweifel geäussert haben, ob das *honestum* auf diese Weise zu fassen sei; da schwerlich Platon hierin seine wahre Meinung wieder erkennen dürfte. — Hätte er uns nun geweissagt, Lessing und Göthe würden dereinst seine Gönner werden, so würden wir geantwortet haben, Platon möge wohl einigen Grund gehabt haben, die Dichter aus seiner Republik zu verweisen. Hätte er aber alsdann sich darauf berufen, dass *Jacobi* ihn mit grossem Respect behandeln, *Schleiermacher* gar ihn mit Platon in nähere Verbindung bringen werde: was hätten wir dann gesagt? — Etwa geradezu: dabei müsse eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters zum Grunde liegen? Lassen Sie uns das näher überlegen! Einstweilen, damit uns nicht die Besorgniss anwandle, als seien wir beiden Individuen, Sie und ich, gegen Spinoza einer grillenhaften Antipathie unterworfen, führe ich Ihnen *Stäudlin's* Worte an:

„Es wird doch wohl aus dem bisher Angeführten klar sein, „dass Spinoza alle sittlichen Ideen, Urtheile, und Gefühle des „Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht, und zwar „auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewusstsein „widerspricht und es empört.“**

* *Spinozae Tractat theol. polit. cap.* 3.
** *Stäudlin* Geschichte der Moralphilosophie S. 772.

Das Buch ist vom Jahre 1822, und von einem Theologen. Etwa zehn Jahre früher machte ein Jurist seine Meinung über Spinoza in ähnlicher Art kenntlich; *Henrici*, in seinen Ideen zur Rechtslehre, führt jenen unter folgender Ueberschrift auf:

„Positiv kühne Aufhebung aller sittlichen Realität; aus den „Gesetzen der materialen Menschennatur. Recht der Stärke. „Determinirter Antimoralism.“

So schlimm finde ich den Spinoza nicht; — ich finde nur einen Menschen in ihm, der mit seinem *quatenus*, seinem *nihil aliud quam* (den Redeformeln, die er bis zum höchsten Ueberdrusse wiederholt,) seinen durch einander geworfenen Definitionen, Axiomen, Propositionen, sogenannten Demonstrationen, Scholien u. s. w. Alles schon zu wissen meint, ehe er von einem Gegenstande der Untersuchung auch nur soviel begriffen hat, dass, um zu demselben zu gelangen, eine *Untersuchung* nöthig ist. Und davon kann man viel auf Rechnung seiner Lage und seines Zeitalters schreiben. Für ihn giebt's Entschuldigung genug; nur Schade, sie passt nicht auf die, welche ihn erneuerten.

SECHSTER BRIEF.

Wenn wir von Jacobi anfangen zu sprechen, so ist wohl nicht die Frage, was er sich aus Spinoza gemacht habe, für uns die wichtigste; sondern es liegt uns näher, zu fragen, was die *Freiheit* ihm, ihren eifrigen Verehrer und Verfechter, gewesen ist.

Das Wesen der Freiheit besteht, nach ihm, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.*

Wollen wir ihm das zugeben? — ich denke, ja! Denn die Bedenklichkeit würde erst anfangen, wenn er eine absolute und ursprüngliche Unabhängigkeit behauptete.

Nun spricht er zwar unmittelbar vorher von einer absoluten Selbstthätigkeit, aber dort noch nicht von einer absoluten Unabhängigkeit; sondern die reine Selbstthätigkeit soll nur zum Grunde liegen, weil eine *bloss vermittelte* Handlung ein Unding

* *Jacobi's* Werke IV, 1, S. 27.

sein würde, während er übrigens meint, dass jedes endliche Ding sich in seinem Dasein, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andere endliche Dinge nothwendig stütze und beziehe.

Die Hauptfrage: ob er mit uns gemeinschaftlich von der *moralischen* Freiheit rede, kann gar nicht zweifelhaft sein. Einzelne Stellen in dieser Hinsicht anzuführen ist nicht nöthig. Er erwähnt der Stoiker, die zwischen Dingen der Begierde und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuliessen; er sieht ganz richtig ein, dass die unbedingten Urtheile über das *honestum* keine theoretischen sein können; dass ihnen solche Schlüsse, wie: $A = B$, und $B = C$, folglich $A = C$, nicht zum Grunde liegen; und dass sie doch als Thatsachen vorhanden sind.

Sind wir denn nun mit ihm einverstanden? — Vielleicht wir eher mit ihm, als er mit uns. Zuerst aber kann man fragen, ob er mit sich selbst einverstanden sei? Wo nicht: so wäre das eben nichts Ungewöhnliches. Oft genug kommt es vor, dass diejenigen, welche sich auf Theorie einlassen, wofern sie dieselbe nicht mit vester Hand durchzuführen vermögen, nun mit absoluten Foderungen drein schlagen, und die Theorie wie ein Spinnengewebe behandeln; was man zwar leicht zerreisst, wovon aber etwas hängen bleibt!

Jacobi redet ein wenig weiterhin von einer „innerlichen Allmacht des Willens;“ und doch hatte er zuvor eine „Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze“ anerkannt. Er fragt: wer will den Namen haben, dass er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen könne? — und hat doch vermuthlich mit aller Welt gebetet: führe uns nicht in Versuchung! Freilich vergessen gar Viele, dass alle religiöse Demuth auf der Stelle aufhören muss, sobald die Einbildung jenes absoluten Könnens allgemein wird. Oder meint man, es dürfe noch von schweren Pflichten die Rede sein neben einem allmächtigen moralischen Willen? Was ist denn schwer für die Allmacht? Wo ist eine endliche Grösse, die neben einer unendlichen nicht verschwände?

Das Seltsamste bei ihm wie bei vielen Andern ist die Anstrengung, die sie anwenden, um die Lehre von der Freiheit zu behaupten; und sich selbst, trotz aller Gegengründe, die sie kennen, davon zu überreden. Kostet es schon soviel Mühe, den blossen Glauben daran vestzuhalten, — wie viel mehr mag dazu gehören, dieselbe Lehre *in praxi* zu bethätigen! Und doch

sollte ein allmächtiger Wille vor allem die Wirkung thun, dass jeder Zweifel an seiner Existenz verschwände.

Jacobi hatte einen Mangel an moralischer Gesinnung in manchen Männern von ausgezeichnetem Geiste bemerkt, wo die Gesinnung mit den Meinungen zusammenhing, dergestalt dass sie von der Seite der Meinung schon wegen der Leichtigkeit, schädliche Meinungen zu verbreiten, musste angegriffen werden. Nun waren irreligiöse Meinungen mit vorzüglicher Menschenkenntniss in Verbindung getreten; daraus pflegt sich eine Art von Determinismus zu erzeugen, der in der Wissenschaft zu nichts zu brauchen ist, dem man aber doch — etwa mit Hülfe einiger spinozistischer Reminiscenzen, ein gelehrtes Ansehen geben kann; so dass er fähig scheint zu streiten und bestritten zu werden. Gesetzt, ein solcher Streit geschehe wirklich, was streitet denn da eigentlich? Eine strengere moralische Gesinnung mit einer weniger strengen. Worüber streitet man denn? Etwa über den höchsten Erkenntnissgrund der Tugend und Pflichten; oder über die wissenschaftliche Anordnung und Ausführung der sittlichen Begriffe? Nein! davon braucht man auf beiden Seiten nicht viel zu verstehen. Man streitet über die menschliche Natur; die schon den Epikuräern und Stoikern den Boden ihrer Lehren darbieten sollte, aber nicht konnte, indem beide Partheien sich ungefähr mit gleichem Erfolge auf sie beriefen. *. Die menschliche Natur muss ja wohl der Menschenkenner am richtigsten beurtheilen! *Nein*, spricht der Gegner, *der Mensch ist frei.* Eigentlich will er etwas anderes sagen, nämlich dies: du hast zwar die Menschen ausser dir, in den Handlungen, wodurch sie ihre moralische Schwäche und Verkehrtheit zeigen, vielfach beobachtet; den Widerstand ihrer innern Scham aber konntest du nicht beobachten, denn man sieht es den schlechten Handlungen nicht an, mit welchem innern Widerstreben sie vollzogen werden. Dies konntest du nur in dir selbst wahrnehmen. Beginne denn von jetzt an, dein geistiges Auge mehr als bisher nach innen zu wenden. Zwar wirst du, hiedurch allein, dich nicht völlig umschaffen, — aber eine grosse und wesentliche Veränderung dennoch bemerken. Eine andre Art von Wirkung und Gegenwirkung wird in dir entstehen; das Bessere in dir wird mehr Kraft bekommen,

* *Cicero de finibus* mag hier verglichen werden.

schon bloss dadurch, dass du eine schärfere Reflexion darauf wendest. Verbinde damit eine veränderte Wahl deiner Beschäftigungen und deiner Gesellschaft: so wird eine Reihe von innern Thatsachen, zu deiner Wahrnehmung gelangen, wodurch die Unvollständigkeit deiner bisherigen Menschenkenntniss wird bewiesen sein.

Spräche man so zu dem Menschenkenner: was möchte er wohl antworten? Vermuthlich etwa folgendes: das Alles weiss ich längst. Aber (würde er fortfahren, wenn er aufrichtig sein wollte,) ich weiss auch, dass man durch solche Reflexion auf sich selbst sich das Leben schwer macht, und sich absondert von den Menschen, mit denen man leben will; und dazu habe ich nicht Lust.

Diese Antwort hatte ohne Zweifel Jacobi im voraus errathen; diese moralische Unfreiheit des Nicht-Lust-haben hatte er erkannt; und er wusste wohl, dass hierin keine allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Natur liegt, sondern nur eine weit verbreitete Schlechtigkeit der Individuen. Er streitet also für die Freiheit, als für das Gegentheil der unsittlichen *Gesinnung*.

Kann denn dabei etwas Wissenschaftliches ausgemacht werden? Wenn *wir* von der Freiheit reden, so setzen wir die moralischen Foderungen als etwas längst Bekanntes und Zugestandenes voraus. Die Frage ist nur: auf welchem Wege es möglich sei, ihnen Genüge zu schaffen, und wie weit man durch blosses Fodern, und durch blosse unmittelbare Reflexion auf sich selbst, (die keinesweges bei allen Individuen gleich viel vermag,) zu erreichen im Stande sei; und diese Frage ist wichtig — nicht um für uns selbst Entschuldigungen zu suchen, die wir, wenn man sie allzugütig uns darböte, verschmähen würden, — sondern weil man in Ansehung der Menschen, zu deren Bildung man beitragen soll, sich nicht täuschen darf, wo es darauf ankommt, sie richtig zu behandeln.

Indem nun Jacobi den Streit der Gesinnungen, dem eine theoretische Gestalt geliehen wird, in Rede und Gegenrede ausführt, behandelt er ihn wie eine kantische Antinomie, nur mit dem Unterschiede, dass er selbst ganz entschieden auf einer Seite steht.

Zuerst der Satz: der Mensch hat *keine* Freiheit. Wie beweiset er das?

1) „Die Möglichkeit des Daseins aller uns bekannten einzel-

nen Dinge stützt und bezieht sich auf das Mitdasein anderer einzelner Dinge; und wir sind nicht im Stande uns von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung zu machen."

Wären Sie doch hier zugegen, mein theurer Freund! ich habe eine Frage an Sie. Können Sie sich von dem ersten besten Stück Stein als von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung machen, oder nicht? — Was mich anlangt, so kann ich es ohne die geringste Mühe. Vielleicht deshalb, weil ich überall nicht gewohnt bin, den Dingen, die nun einmal da sind, ihre eigne Möglichkeit, *als ob die auch Etwas wäre,* voraus zu schicken; (worüber, als über den allgemeinsten Fehler der alten Metaphysik, im ersten Bande meiner Metaphysik Manches zu sagen war.) Vielleicht auch deshalb, weil ich noch überdies nicht gewohnt bin, die Grenzen eines endlichen Dinges als etwas Positives anzusehen, welches ein Prädicat des Dinges selbst wäre. Umgekehrt, die Grenzen, welche mir in meiner Auffassung und Zusammenfassung dessen entstehen, was einander begrenzt, sehe ich lediglich als Prädicate *meiner Vorstellung* von den Dingen an, da ich weiss, welche Verwirrung in jeder theoretischen Untersuchung sogleich überhand nimmt, sobald man sich nicht besinnt, welche Prädicate dem Dinge, welche dagegen der Vorstellung des Dinges zugeschrieben werden.

Aber aus Spinoza's Ethik kenne ich wohl den 28sten Satz des ersten Buchs, wo die endlichen Dinge alle in einer unendlichen Reihe liegen, und solchergestalt einander in ihre Grenzen einschliessen; welches der dortigen unendlichen Substanz freilich sehr fremdartig ist, und auf keine blosse Vorstellung des Zuschauers kann zurückgeführt werden. Es entsteht mir daraus der Verdacht: Jacobi möge es eben so gemacht haben, wie Fichte in seiner Bestimmung des Menschen, wo die spinozistische Weisheit, als ob sie der wahre Realismus wäre, zum Grunde gelegt wird, um für den Idealismus den Platz des vermeintlich widerlegten Realismus zu gewinnen.

2) „Die Resultate der mannigfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus."

3) „Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maassgabe ihrer Empfindungen heissen wir Begierde

oder Abscheu; oder: das empfundene Verhältniss der innerlichen Bedingungen des Daseins und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseins, oder auch nur das empfundene Verhältniss der innerlichen Bedingungen unter einander, ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.“

Also *aus den Empfindungen* resultiren die Begierden? und zwar unvermeidlich? denn etwas Anderes kann das Wort *mechanisch* hier nicht wohl bedeuten! Hiemit ist das Folgende zu vergleichen:

4) „Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen *Trieb*, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das *Vermögen da zu sein* der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrössern.“

Dieser Fortschritt ist entweder unklar, — oder er muss aus dem Spinozismus erklärt werden. Unklar ist, dass noch irgend etwas den Begierden zum Grunde gelegt wird, nachdem ihnen die Empfindungen (nach 3) schon zum Grunde liegen. Unklar, dass den verschiedenen Begierden Einerlei zum Grunde liegen soll; unklar, dass ein Wesen, welches einmal da ist, noch einen Trieb *haben* soll, der in die Zukunft geht, und dass doch eigentlich dieser Trieb das Wesen selber *sein* oder es *ausmachen* soll. Wie? die lebendige Natur, diese schon daseiende, besteht in dem Gehen in die Zukunft? Dass man oft genug so geredet hat, wissen wir; ob man etwas dabei gedacht hat, ist die Frage. Was eine *lebendige* Natur bedeute, lässt sich nicht in der Kürze sagen; allein was in irgend einem möglichen Sinne *künftig* heisst, das ist noch *nicht;* und diese Negation passt in keinem möglichen Sinne zu dem was es ist, wenn nämlich von dem Wesen eines realen Dinges gesprochen wird.

Aber freilich wenn dem Dasein ein *Vermögen da zu sein* vorausgeschickt wird: dann ist der Spinozismus genau in der nämlichen Gestalt hier zu erkennen, deren ich in der Metaphysik schon erwähnte; welcher gemäss *im Anfangspuncte* eine blosse Möglichkeit des Endpuncts, *in der Mitte* ein blosser Uebergang, und *am Ende* der blosse *Schein* der Realität gesetzt wird.* Auch dringt sich die Erinnerung an ein paar ähnlich lautende

* Metaphysik §. 55.

Sätze des Spinoza auf. *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Hic conatus nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Idem conatus nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.*

5) „Diesen ursprünglichen Trieb könnte man die Begierde *a priori* nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viel gelegentliche Anwendungen und Modificationen."

Eine Parallelstelle zu diesem Satze findet man in dem neunten unter den berühmten 44 Paragraphen, welche die Lehre des Spinoza in grösster Präcision darstellen sollen. Man lieset dort:

„Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen an, dass „alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden „können. Nun liesse sich die Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne dass sie Feuer, im Feuer, ohne dass sie Erde, in „der Erde, ohne dass sie Luft wäre u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das Erste, das eigentliche Reale, „das Substantielle, die *natura naturans.*"

Da haben wir — zwar nicht einen Weg um zu beweisen, dass der Mensch keine Freiheit habe: — aber etwas anderes nicht Unbedeutendes, nämlich eine Manier, den Spinozismus in die Verbindung mit platonischen Ideen zu bringen. Denn es liegt am Tage, dass, während wir Andern die körperliche Ausdehnung weder nach kantischer noch spinozistischer Art voraussetzen, hier das unnöthig Vorausgesetzte sogar für das natürliche Vordere, Erste, Substantielle erklärt wird; warum? weil es nach logischer Weise darauf wartet, entweder als Feuer oder Wasser oder Luft oder Erde bestimmt zu werden. [Unpassend hat hier Jacobi eine Stelle von Leibnitz angeführt, nach welcher das logische Verhältniss der Gattung zur Art solle bei Seite gesetzt werden; eben so unpassend wird dagegen das Verhältniss des Unbegrenzten zum herausgehobenen Begrenzten zu Hülfe genommen; denn die Merkmale der Elemente können nicht aus der vorausgesetzten Ausdehnung herausgehoben, sondern sie müssen geradezu durch logische Determination hineingelegt werden; und es ist hier ganz bestimmt das platonische μετέχειν oder κοινωνεῖν vorhanden.]

Nur durch Nachahmung dieser Manier ist es geschehen, dass

Jacobi von einer Begierde *a priori* den ganz grundlosen und durch Nichts auch nur leidlich veranlassten Gedanken herbeiführte. Er hatte schon Empfindungen; aus *diesen* sollten die Begierden resultiren. Nichts berechtigte ihn, diesen eine neue Grundlage unterzuschieben. Lediglich die Analogie verleitet ihn zu meinen, es würde feiner lauten, wenn man die vielen Begierden als Modificationen einer *allgemeinen* darstellte. Ob er sich wohl, gemäss der Analogie mit den einzelnen *modis* der Ausdehnung und des Denkens, das zum Grunde liegende Attribut, also hier: die Begierde *a priori*, als *unendlich* gedacht hat? —

Jedenfalls geht er dem Zuge, in den er einmal gerathen ist, nämlich vom Besondern zur Voraussetzung des Allgemeinen, weiter nach; wie sogleich offenbar sein wird.

6) „Schlechterdings *a priori* könnte man eine Begierde nennen, welche jedem einzelnen Wesen *ohne* Unterschied der Gattung, der Art, und des Geschlechts zugeschrieben würde, in so fern alle *auf gleiche Weise* bemüht sind, sich überhaupt im Dasein zu erhalten."

Damit wir bald erfahren, wohin das zielt, und wie damit die Unfreiheit zusammen hängt, ziehe ich das Folgende kurz zusammen.

Die Begierde *a priori* hat Gesetze *a priori.* Der ursprüngliche Trieb des *vernünftigen* Wesens strebt, das *persönliche* Dasein zu erhalten und zu vergrössern, d. h. das Bewusstsein, was das Wesen von seiner Identität hat, dem Grade nach zu erhöhen. Dieser Trieb heisst — der Wille; das Gesetz desselben ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhangs, d. h. nach *Grundsätzen* zu handeln.

Sollte wohl irgend ein Determinist, der auf Menschenkenntniss fusst, zu einem Willen, zu einem Gesetze desselben, und sogar zu Grundsätzen so leicht und so schnell gelangt sein, wenn er seine Meinung von den Menschen, *wie sie sind*, theoretisch auszudrücken suchte? — Finden wir etwa, dass die Mehrzahl der Menschen Grundsätze *hat* oder auch nur (mehr als von Hörensagen) *kennt?* Finden wir, dass in ihnen die Gleichförmigkeit eines gesetzmässigen Verfahrens über den Kreis des Angewöhnten und täglich Wiederkehrenden hinausreicht? Ist es wahr, dass bei Menschen, die nach Umständen und Aufregungen bald so bald anders wollen, überhaupt vom *Willen* im *singulari* zu reden die Erfahrung uns

berechtigt? — Angenommen, jener *Trieb*, von welchem die einzelnen Begierden nur Modificationen sein sollten, wäre mehr als ein Hirngespinnst: dann freilich käme es nicht auf Erfahrung, nicht auf Menschenkenntniss an; dann aber müsste auch die Erfahrung nicht Inconsequenz in die Theorie hineintragen. Es müsste nun dabei sein Bewenden haben, dass der *Trieb*, *wie* er einmal wäre, sich äusserte, nach strenger Regel, weil er nicht anders könnte, indem er ein *solcher* und kein andrer wäre, — ein Abweichen von Grundsätzen müsste nie vorkommen, denn von Naturgesetzen giebt es keine Ausnahmen; unvernünftige Begierden noch neben der vernünftigen Begierde, welche vorgeblich den Grad der Personalität erhöhen soll, wären schlechthin ausgeschlossen, da ja, laut obiger Versicherung, die Menge der einzelnen Begierden „nur gelegent-„liche Anwendung der unveränderlichen allgemeinen ist."

Aber, wie von einer bekannten Sache, spricht Jacobi weiter: „So oft das vernünftige Wesen *nicht* in Uebereinstimmung mit „seinen Grundsätzen handelt, so handelt es nicht nach seinem „Willen, sondern nach einer unvernünftigen Begierde." Die Consequenz kümmert ihn gar nicht; er ist auf einmal mitten in der täglichen Erfahrung. Die Frage, wann, wie, warum es wohl geschehe, dass durch unvernünftige Begierde „die Quantität des lebendigen Daseins vermindert" werde, lag doch nahe genug, — aber wenn er einmal sich darauf nicht einliess, so war doch zum allermindesten die *Verminderung des lebendigen Daseins eine Negation dieses Daseins* und diese Negation kann nicht *in dem dadurch verminderten Dasein selbst* liegen! Auch das überlegt er nicht, oder *scheint* es nicht zu überlegen, sondern fährt dreist fort:

„Derjenige Grad des lebendigen Daseins, welcher die Person „hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Da-„seins überhaupt; und nicht ein eignes besonderes Dasein oder „Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein die-„jenigen Handlungen welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, „sondern auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unver-„nünftiger Begierden und blinder Neigung sind."

Von welchem lebendigen Dasein ist denn das zu verstehen, dass „ein Grad desselben die Person hervorbringt?" Ist etwa dabei ein Grad der Wärme zu denken, der ein Gewächs zur Blüthe bringt? Dabei ist Gefahr des fallenden Thermometers,

und einer Blüthe, die erfriert. Wie kann ferner der Grad eine Art und Weise sein, und wovon? Vom lebendigen Dasein überhaupt? Da liegt also wiederum, wie es scheint, ein *Allgemeines, welches zugleich substantiel* ist, wie vorhin, verborgen; so dass von ihm die vernünftige Begierde, die zwar selbst die *Grundlage* aller einzelnen Begierden ausmacht, nun ihrerseits *begründet* und getragen wird. In wessen Namen denn redet Jacobi so seltsame Dinge, *wenn nicht wieder in Spinoza's Namen?*

Ich weiss nicht, mein theurer Freund, ob Sie jemals den Brief Jacobi's an Hemsterhuis mit verweilender Aufmerksamkeit gelesen haben, den wir in dem Buche über Spinoza sowohl französisch als deutsch antreffen. Darin wird Spinoza als eine dialogische Person eingeführt; der Eingang des Briefes aber enthält eine Lobrede auf ihn, als auf einen Mann vom geradesten Sinn, der freiesten Prüfungsgabe, und einer nicht leicht zu übertreffenden Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes. Noch mehr! es findet sich darin eine Stelle, wo Spinoza die Freiheit des Menschen für das Wesen des Menschen selbst erklärt; „das ist, für den *Grad* seines wirklichen Vermögens, oder die Kraft, womit er das ist, was er ist." Da kommt nun ein *quatenus* vor, welches die Thüre offen hält, damit neben der vorhin sogenannten vernünftigen Begierde noch etwas — und nicht wenig — hineinkommen könne, welches die Person — fast möchte ich sagen: *einfältig genug* sein soll, *Sich selbst zuzurechnen,* obgleich es als unvernünftige Begierde, d. h. als etwas Fremdes, Eingedrungenes, Verneinendes, sich vollständig genug, und warnend genug verrathen würde, wofern an dergleichen Verkehrtes überhaupt zu denken wäre. Es heisst nämlich dort: „In so fern er (der Mensch) allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freiheit." Dasjenige, was durch dies *In so fern ausgeschlossen* wird, sind bekanntlich *die inadäquaten Vorstellungen.*

Und nun bitte ich Sie, in meinen vorigen Brief einen Blick zu werfen. Die dort aus Spinoza's Ethik ausgehobenen Stellen (vom Streben sich zu erhalten, oder seinen Nutzen zu suchen, als dem Fundamente aller Tugend u. s. w.) werden jetzt hinreichend beleuchtet erscheinen.

Nur noch eine kleine Geduld, — und wir werden bei einem „ganzen Systeme der praktischen Vernunft, in so fern es nur „über Einem Grundtriebe erbaut ist," anlangen.

„Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde ver-„blendet, seine Grundsätze übertreten hat, so pflegt er nach-„her, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu „sagen: *mir geschieht recht.* Da er sich der Identität seines „Wesens bewusst ist, so muss er sich selbst als den Urheber „des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich be-„findet.“ — „Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde „er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat „aber mehrere, die er nicht alle in gleichem Maasse befriedigen „kann. *Sind nun alle diese nur Modificationen Einer ursprüng-„lichen, so giebt diese das Princip, nach welchem die verschiedenen „sich gegen einander abwiegen lassen,* und wodurch das Verhält-„niss bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne dass die Per-„son mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, „befriedigt werden können.“

Also der Identität seines Wesens ist er sich bewusst, — ungeachtet jener Unwahrheit, dass er auch da nach den Gesetzen seines Wesens handelt, wo er eben *nicht* danach handelt!

Spinoza selbst lehrt: *quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum eiusdem hominis mente in se habet, eius illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis. Ac proinde mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessarie patitur.* So schliesst der Beweis des *ersten* Satzes im dritten Theile. Mit diesem Missgeschick, dass die Ideen in der Universalsubstanz anders abgetheilt sind als die menschlichen Seelen, dass also (trotz der vorgeblichen Untheilbarkeit,* worauf Jacobi ein grosses Gewicht legt,) doch eine Seele nur die *partiale* Ursach ihrer inadäquaten Vorstellungen ist, also *nicht* das unendliche Wesen in sich fasst: — mit diesem Grunde des *Leidens* vereinigt sich noch ein andrer schlimmer Umstand. Die Theile der Leibes sind in Bewegung; alles dasjenige nun, was verursacht, dass diese Theile ein abgeän-

* Der 44ste, letzte Paragraph in Jacobi's Darstellung der spinozistischen Lehre lautet also: der unendliche Begriff Gottes, da er einzig und untheilbar ist, muss wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sei was es wolle, muss das unendliche Wesen Gottes in sich fassen; *vollständig und vollkommen.*

dertes Verhältniss ihrer Bewegung und Ruhe gegen einander annehmen, ist ein Uebel.*

Möchten Sie, lieber Freund, einmal einen Physiologen oder einen Arzt wegen der Gefahr eines solchen abgeänderten Verhältnisses (dergleichen ja beim Laufen, Lachen, Schwitzen, Verdauern vielfältig vorkommt,) zu Rathe ziehn? Wer weiss, vielleicht finden Sie einen solchen, der aus Liebe zum Spinozismus bei der Frage ernsthaft bleibt. Es ist heut zu Tage keineswegs gewiss, dass man darüber lachen werde! Doch hören Sie weiter! Spinoza selbst kommt bei der Gelegenheit dahinter, dass zuweilen starke Veränderungen vorgehen, welche die Identität der Person zweifelhaft machen; *fit aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim. — Et quid de infantibus dicemus? quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se coniecturam faceret. Sed* (hier bricht er weislich ab!) *ne superstitiosis materiem suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.*

Wir wollen für jetzt alle die Ungereimtheit, welche hier beisammen ist, hingehen lassen. *Eins* aber muss gerügt werden. Erst war die Begierde ein *mechanisches* Verhalten; jetzt hintennach, da schon die eine ursprüngliche Begierde sich allerlei Unvernünftiges hat aufdringen lassen, soll sie doch noch dazu taugen, dass nach ihr, als einem *Princip*, Ordnung unter den vielen einzelnen Begierden geschafft werden könne! Hängt das zusammen? Verschwinden etwa damit die leidigen *inadäquaten* Vorstellungen, welche nach dem ganzen spinozistischen Systembau unvermeidlich sind? — *Konnte* das Princip sich halten, so *musste* es sich halten; hat es einmal Verletzungen erlitten, so kommt Alles, was man *Abwiegen* nennen könnte, zu spät; und es bleibt bei Spinoza's Satze: *poenitentia virtus non est.* Eben deshalb muss man keine Ethik schreiben, sondern die Sachen gehen lassen wie sie gehn, denn sie gehen immer recht, weil sie gehn wie sie müssen. Schrieb denn aber Spinoza nur darum eine Ethik, weil er musste? Ohne Zweifel wäre es klüger gewesen, nicht also zu müssen. Nicht wahr? —

Doch jetzt im Ernste: — nachdem ich gezeigt habe, dass

* *Ethicae pars* IV, 39.

dem ganzen ersten Theile der jacobischen Abhandlung nicht wirkliche Untersuchung, wie sie dem Gegenstande wäre angemessen gewesen, sondern spinozistische Manier zum Grunde liegt, soll ich noch zeigen, dass sie in keinem bessern Geiste endigt? Da heisst es: „alle Grundsätze beruhen auf Begierde „und Erfahrung!" Ferner: „aus dem Triebe, die Person zu „erhalten, folgt eine Liebe der Person, welche die Liebe des „Individui einschränkt," — in Folge einer vorgeblichen Abstraction, indem ein vernünftiges Wesen als solches vom andern nicht zu unterscheiden ist! Nun, nach so vieler Verkehrtheit, wenn der Satz: der Mensch hat *keine* Freiheit, so schlecht bewiesen ist, *wie viel* Scharfsinn musste denn wohl aufgeboten werden, um durch den zweiten Theil der Abhandlung den Gegensatz, *jenem* gegenüber, vertheidigen zu können? — Natürlich sehr wenig. Die sittlichen Gesinnungen brauchten nur als Thatsache hingestellt zu werden, und neben ihnen eine bessere Liebe, als jene eingebildete, durch Abstraction *(si diis placet)* erzeugte. Von Freiheit und Unfreiheit war weiter nicht die Rede, als nur indem auf Begierden, theils vorhandene, theils vorgebliche *a priori* sein sollende, das Wort Mechanismus war übertragen, hingegen die sittliche Gesinnung, (wie gleich im Anfang dieses Briefes bemerkt ist,) mit gewöhnlicher Uebertreibung von der Macht des blossen Willens beschrieben worden.

Wie aber stellt sich am Ende Jacobi den Streitpunct?

Den Gegner lässt er behaupten: „die Fähigkeit und Fertigkeit, wirksame Grundsätze auszubilden oder praktisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseins. So zeigt der *einfache,* mit Vernunft verknüpfte *Grundtrieb*, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freiheit; *obgleich ein Schein von Freiheit* durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewusstsein verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird."

Er selbst stellt Folgendes entgegen: die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens muss Ausdruck eines göttlichen Willens sein. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft, es zu erfüllen nothwendig

mit gegeben sein muss. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseins des Wesens selbst, sein ursprünglicher *Trieb*, sein eigner Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine *doppelte* Richtung. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche *Trieb* oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist *der intellectuelle Trieb*, das Princip reiner Liebe. Es ist genug, wenn das Dasein dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniss durch die That bewiesen, und von der Vernunft erkannt ist.

Jetzt frage ich: ist das der wahre Streitpunct? — Wenn aus dem Vorigen klar hervorging, der Gegner sei Spinoza, so ist der Streitpunct so falsch gestellt als nur irgend möglich. Spinoza würde nicht bloss *zugeben*, sondern er selbst *behauptet*: *rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia*; d. h. der Urtrieb ist nicht bloss *Ausdruck* des göttlichen Wesens, sondern sogar göttliches Wesen *selbst*. Soll hier ein Streit sein, so liegt er in der zum Grunde liegenden Idee der Gottheit. Ferner: gerade die gefoderte Doppelheit der Richtung war vorhin auch dem Gegner, durch die von mir gerügte Inconsequenz, beigelegt worden, indem *ausser* dem Ursprunge der Begierden aus den Empfindungen, die *aus der Coexistenz* hervorgingen, noch eine Begierde *a priori* eingeschoben wurde, die nichts anderes ist als der *conatus sese conservandi*, welcher nach Spinoza das Positive jedes endlichen Dinges ausmacht; das *suum Esse*, womit das *suum utile quaerere* zusammenhängt. Auch bei Spinoza ist das *intelligere* die reine Selbstthätigkeit, deren Richtung verschieden ist von dem inadäquaten Vorstellen. Nicht also daran ist gelegen, dass noch ein Trieb mehr, und dass überhaupt die Richtung doppelt sei; denn Niemand behauptet die einfache Richtung: sondern *die* Richtung, welche Jacobi fodert, musste *gezeigt* werden; sie ist aber *gar nichts Triebartiges;* sie ist selbst nicht einfach, sondern vielfach; dergestalt, wie es die praktischen Ideen anzeigen. Daran fehlte es bei Spinoza; und *das* hätte Jacobi nachweisen sollen.

Indem ich jetzt zu Schleiermacher übergehe, nämlich in Ansehung der Frage, was er sich aus Spinoza gemacht habe, sehe ich die Unzulänglichkeit dessen, was ich werde sagen können,

voraus; der Grund davon wird Ihnen sogleich sichtbar werden, wenn Sie in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre auch nur Einen Blick werfen wollen; gleichviel an welcher Stelle. Versuchen Sie doch selbst, aus dem Garn, was Sie dort finden, irgend einen recht zusammenhängenden Faden herauszuziehn! Sehn Sie nach, ob Sie nicht, wo Sie Einen Gedanken zu fassen hoffen, durch zwei andre gestört werden! Das ist nun vollends schlimm bei einem Schriftsteller, der nicht *citiren* will, unter dem Vorwande, jeder müsse die Bücher, welche zu citiren wären, schon genau kennen und solle keiner Citate bedürfen.

Wie nun, wenn der Schriftsteller, der so verfährt, *selbst* nicht Alles, was zu seinem Vortrage gehört, vollständig im Gedächtnisse hat?

Erinnern Sie sich zuvörderst an die Stelle, die ich Ihnen am Ende des vorigen Briefes — freilich nicht aus der Ethik, sondern aus dem *Tractatus theologico-politicus* anführte: *omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe: res per primas suas causas intelligere; passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique secure sanoque corpore vivere.* Das heisst auf Deutsch: alle *Güter, im sittlichen Sinne dieses Worts,* (denken Sie an das Wort *honeste,*) *zerfallen in drei Hauptklassen;* in der ersten steht das theoretische *Wissen;* in der zweiten die *Befreiung von Affecten;* in der dritten das *äusserliche* Wohlsein — wenn auch nicht die *voluptas,* so doch die *indolentia* der Epikuräer. Dass die eigentliche Sittlichkeit ganz ausgelassen ist, liegt am Tage. Das Wort *virtus* kann hier nicht helfen, denn bei Spinoza heisst es: *per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.** Wobei mir *Fieschi,* der Held des Tages, einfällt; Sie können auch die berühmte Giftmischerin hinzudenken, die sich freute, als sie ihren geliebten Arsenik wieder zu sehen bekam. *Wenn* einmal jene *essentia seu natura* bestimmt angenommen wird: wer will dann noch beweisen, die Liebe zum Bösen sei der Natur dieser Menschen fremd gewesen? und darin habe *nicht* ihre Stärke (*potentia*) gelegen?

Nun hören Sie Schleiermacher, wie er den Spinoza rühmt;

* *Spinozae Eth. IV, defin.* 8.

und sehen Sie nach, ob es mit diesem Ruhme *factisch* seine Richtigkeit hat.

„Bei der Art, wie er den Menschen abhängig macht von der „*Natur*, wäre es keinem verzeihlicher gewesen als ihm, die *Be*-„*günstigungen* derselben als etwas Sittliches unter dem Namen „der *Güter* aufzunehmen. Hievon aber entfernt er sich gänzlich „durch die Erklärung, dass alle wahren Güter, der Wirklich-„keit nach, allen Weisen, der Natur nach aber allen Menschen „müssten gemein sein.“ *

Da haben wir das *summum bonum omnibus commune*, wogegen ich schon im fünften Briefe warnte; weil man nicht jenen *Deus sive natura* vergessen darf, der *ohne sittliche Züge* der Gegenstand der Erkenntniss sein soll, welche *Erkenntniss* vorgeblich das höchste Gut ist. Das *secure sanoque corpore vivere* hatte Spinoza nicht vergessen, aber Schleiermacher vergass, wie es scheint, dass der *Tractatus theologico-politicus* zu den ächten Quellen des Spinozismus gehört; und dass selbst in der Ethik Sätze genug stehen, die denselben Gedanken, nämlich die Abhängigkeit des Geistes vom Leibe, nothwendig herbei führen; dergestalt, dass die Consequenz, welche jene *Verzeihlichkeit* begründen soll, sich in die *Nothwendigkeit* für den Leser verwandelt, *auch das Ungesagte hinzuzudenken.* Oder was denken Sie von dem Satze, der beinahe am Ende der Ethik steht: *qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna?* * Wer so Etwas hinschreiben kann, soll der etwa noch dabei sagen, dass er wirklich und ohne allen Zweifel *die Begünstigungen der Natur unter die Güter aufnimmt?* Muss man etwan auch hier noch wieder an das *ius naturae* erinnern, was nach der *potentia* bestimmt wird? Oder ist das *ius* kein Gut? Uebrigens bitte ich hier an den früher angeführten Satz zu denken: wenn die Menschen frei geboren würden, dann würden sie den Begriff der Güter und Uebel gar nicht haben. Warum? der Weise ist frei, darum hat er keine inadäquate Vorstellungen, folglich keinen Begriff vom Uebel, — folglich — auch keinen Begriff vom Guten. Denn wie sollte der *spinozistische* Weise *das* kennen, *was an sich gut ist?* Davon weiss

* *Schleiermacher's* Kritik d. Sittenl., II Buch, am Ende des 1 Abschn.
** *Spinozae Ethic. V*, 39.

er nichts! Sollte wohl Schleiermacher sich bei der vorhin angeführten Stelle hieran erinnert haben? —

Ein anderer Ruhm des Spinoza soll darin bestehn, dass er mit dem Worte *Tapferkeit* (*fortitudo*) die ganze Tugend bezeichnet.* Sie, lieber Freund, und ich, würden freilich sagen, damit lasse sich nothdürftig das Drittel des zweiten Fünftels der Tugend bezeichnen; wenn überall die Behauptung: die Tugend sei nur Eine, als richtig verstanden, und eben deshalb als vereinbar mit dem unleugbar Mannigfaltigen in der Tugend, darf vorausgesetzt werden. Doch darüber zuerst ein paar Worte zur Erinnerung!

Erstlich: die Tugend ist ein Ideal. Als solches ist sie nicht ein Reales. Ihre Einheit wird nicht als etwas Vorhandenes nachgewiesen, sondern gefodert als dasjenige was sein soll. Gefodert also wird, ein Mannigfaltiges der Ideen solle im wirklichen Menschen zur Einheit des persönlichen Charakters zusammen wachsen. Das wird *gefodert*, noch ohne Frage, *wie* es geschehen könne.

Zweitens: das Mannigfaltige, welches ursprünglich, noch ohne Rücksicht auf Untugend, den Begriff der Tugend bestimmt, ist theils Einsicht, theils Wille; und *dies Beides* umfasst die sämmtlichen praktischen Ideen, nebst Allem, was aus ihnen in der Ideenlehre *abgeleitet* wird.

Drittens: dies Mannigfaltige soll eine Verbindung eingehn, gleich den *Factoren* eines *Products*; aber

Viertens: dazu sollen noch eine Menge von *mittelbaren* Tugenden (Gewöhnungen, Fertigkeiten u. s. w.) kommen, von denen im *plurali* zu reden ist, weil sie *als Theile einer Summe* sich jenem *Producte* anschliessen müssen, wenn der Mensch tugendhaft sein soll, während er, als Mensch, sonst beständig in der Gefahr schlechter Sitten und Gewöhnungen schwebt.

Die Mannigfaltigkeit der praktischen Ideen, ohne die man zwar in der Sittenlehre Vieles richtig sehen und trefflich vortragen, aber nichts an seinem rechten systematischen Orte sehen kann: — hat nun Schleiermacher nicht gesehen. Darum rühmt er:

„Die Tugend ist beim Spinoza nur Eine, und untheilbar nicht „nur der Wirklichkeit nach, sondern auch für den Gedanken

* *Schleiermacher* a. a. O. II Buch, am Ende des 2 Abschnitts.

„und die Untersuchung, und kann als ein Mannigfaltiges nicht „anders beschrieben werden, als im Gegensatze gegen die Miss-„verständnisse und Thorheiten" u. s. w.

Hiedurch soll Spinoza's Eintheilung der *fortitudo* in *animositas* und *generositas* geschützt werden gegen den Verdacht, — als habe er doch wenigstens Einen richtigen Blick in die Sittenlehre gethan. Spinoza's Worte sind:

*Per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum Esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere.**

Dass diese Stelle keinen Ersatz für die bei Spinoza gänzlich verdorbenen Ideen des Rechts und der Billigkeit geben kann, springt in die Augen; aber etwas von der Idee des Wohlwollens könnte man darin suchen, wenn man von der Vornehmthuerei der Grossmuth absähe. Damit man ja nicht so nachsichtig sei, ja nicht an die verschiedenen Factoren denke, deren Product die Tugend ist, redet Schleiermacher also:

„Die Eintheilung ist nur eine verdeutlichende und vertheidi-„gende Maassregel, um desto auffallender zu zeigen, wie auch „nach Spinoza der Geist *aus der Sphäre der Beschauung, welche „ihn allein zu fesseln scheinen könnte,* in die einer gemeinsamen „bestimmten Thätigkeit heraustritt;"

und bekennt an einer andern Stelle:

„Spinoza stellt den Staat nur als ein Verwahrungs- und „Verbesserungsmittel auf;"

worauf er rühmend fortfährt:

„dagegen aber auch (wenn man einzelne leicht zu bessernde „Irrungen nicht rechnen will) leitet er nichts wahrhaft und „vollkommen Sittliches von ihm ausschliessend ab." **

Gestatten Sie mir hier wiederum erst eine Zwischenrede aus der praktischen Philosophie.

Die Lehre vom Staate erfodert durchaus, dass man ihr die vollständige Betrachtung der idealen Gesellschaft voranschicke. Den Staat charakterisirt seine Macht. Dabei ist die gewöhnliche Schwäche und Verkehrtheit der Menschen vorausgesetzt; und in so fern erscheint der Staat als ein nothwendiges Uebel.

* *Spinozae Eth. III*, 59. *Schol.*

** Krit. d. Sittenl. III Buch, gegen Ende des 1 Abschnitts.

Hieher gehört Fichte's Wort: der Staat sei dazu da, sich selbst entbehrlich zu machen; woran Schleiermacher an der eben gebrauchten Stelle erinnert. Auf solche Weise betrachtet, bleibt der Staat von zwei Seiten völlig unbegriffen. Man begreift weder sein natürliches Dasein, — denn das lässt sich durch das Wort: *Uebel*, nicht erkennen; — noch auch seinen positiven sittlichen Werth, welcher auf demjenigen beruhet, was durch die Macht beschützt wird, nämlich die Gesellschaft.

Hat nun ein Sittenlehrer irgend einiges geistige Vermögen, von der Art, wie es vorausgesetzt werden muss, wenn einer eine Sittenlehre schreiben soll: so muss sich dies Vermögen darin zeigen, dass er sehe, was am allerleichtesten zu sehen ist, weil es als das grösste Sichtbare in die Augen fällt: — nämlich die Gesellschaft und ihre sittliche Würde. Daran erkennt man den Platon und den Aristoteles, verschiedenen Werthes zwar, doch beide als Sittenlehrer.

Wie aber, wenn Schleiermacher bekennt, Spinoza leite nichts wahrhaft Sittliches vom Staate ab?

Fast fürchte ich, er thut ihm Unrecht. Denn so wenig Spinoza dazu taugte, die sittliche Würde des Staats in treuer Darstellung kenntlich zu machen, so sieht man ihm doch ein Bemühen an, seine Verkehrtheit zu überwinden. Oder findet sich nichts der Art in den politischen Schriften? Freilich scheint Schleiermacher eben so wenig den *Tractatus politicus* (der unvollendet blieb), als den früheren *Tractatus theologico-politicus* bei seiner Kritik der Sittenlehre zu Rathe gezogen zu haben.

Gesetzt aber, es bleibe dabei, dass Spinoza nichts wahrhaft Sittliches vom Staate abgeleitet habe, (und mit Consequenz konnte er es freilich nicht,) was folgt dann? Etwa dies, dass man dennoch überall den Platon und Spinoza zusammenstellen müsse, als sei dieser, gleich jenem, und neben ihm, die höchste Auctorität in der Ethik? Dazu gehört ohne Zweifel, dass sie vor allen Dingen unter sich einstimmig seien. Und doch zeigt der Eine gerade da seine Unfähigkeit, wo die Fähigkeit und Vortrefflichkeit des Andern glänzend hervortritt! Und eben dies *sieht* Schleiermacher, indem er bekennt, Spinoza wisse nichts Sittliches vom Staate abzuleiten!

Worin lag denn aber die Unfähigkeit, von der wir reden? Sie muss doch wohl einen Grund haben; und zwar in der

Anlage der spinozistischen Ethik. Da wir nun hier nicht sowohl unmittelbar von Spinoza, sondern von demjenigen reden, was sich Schleiermacher aus ihm gewoben hat: so muss ich etwas weiter ausholen.

Eigentlich sollte ich Sie ersuchen, sich mit mir sowohl hinten als vorn in dem schleiermacherschen Buche umzusehn. Aber die Stelle hinten, über die Methode, führt uns zu weit, daher hievon nur wenige Worte. Sie wissen: das erste Axiom der Sittenlehre ist, dass es einen Unterschied des guten und bösen Willens, oder mit etwas veränderter Wendung, dass es Pflichten giebt. Die Methode also muss das richtige Fortschreiten von diesem Anfangspuncte an bezeichnen. Während nun zu Platon's Zeit die Philosophie erst nach vesten Formen *suchte*, weiss Schleiermacher schon vom Platon eine heuristische *Methode*, als die beste von allen, zu rühmen. Und während wir bei Spinoza das Gute und Böse hinter dem zweideutigen *bonum et malum* verschwinden sahen, rühmt von ihm Schleiermacher, das Wesentliche der geometrischen Methode sei von ihm sogar reiner und richtiger durchgeführt, als von den Grössenlehrern selbst! Kein Wort weiter über diese Extravaganz! Wir wollen uns jetzt vorn im Buche umsehn.

Gleich im ersten Abschnitte des ersten Buches vergleicht dieser Kritiker die bisherigen ethischen Grundsätze unter andern aus dem Gesichtspuncte folgender Frage: ist das Princip ein freies und bildendes, oder beherrschendes und beschränkendes? Hier werden die Stoiker getadelt; weshalb? „Es „kann bei ihnen das ethische Princip die Thätigkeit, welche „jedesmal erfodert wird, nicht hervorbringen, wenn nicht zu„vor durch den blinden Natur*trieb* erst gesetzt worden, dass „überhaupt etwas geschehen solle; denn aus diesem entsteht „immer jede erste Auffoderung zum Handeln." Ferner getadelt wird Fichte; „denn wenn gleich Fichte davon ausgeht: „kein Wollen ohne Handeln, — so muss doch der höhere *Trieb* „den Stoff jedesmal nehmen vom *Naturtriebe*." Ferner getadelt wird Kant; „denn vor der Frage: ob die Maxime allge„meines Gesetz sein könne, muss die Maxime zuvor gegeben „sein; und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein *Theil* „des *Naturzweckes*." (Also von Naturtrieben und Naturzwecken ist auch hier die Rede; lassen Sie uns beiläufig die Frage vesthalten, in welche Art von *Psychologie* das wohl passen möge?)

Dagegen gelobt — und zusammengestellt — werden Platon und Spinoza; „von denen freilich der letztere das Streben sein „eigenthümliches Dasein zu erhalten als das Wesen aller be- „seelten Dinge und als den letzten Grund alles menschlichen „Handelns aufstellt, und von einem zwiefachen *Triebe* in Einer „Seele nichts hören will." (Denken Sie hier an die oben erwähnte Begierde *a priori*, ausser und neben welcher *Jacobi* eine zweite *Richtung* foderte; zwar mit Recht, jedoch ohne recht zu wissen *was für eine*.) „Aber, ob schon ein und derselbe *Trieb*. „kann und muss er doch in jedem Falle in einer von beiden „Gestalten erscheinen; entweder nämlich das *wahrhaft eigen-„thümliche Dasein des Menschen, sein im engeren Sinne sogenann-„tes Handeln* zum Gegenstande habend, und *was so entsteht, ist „das Sittliche;* oder aber das gemeinschaftliche mit andern „Dingen verknüpfte und von ihnen abhängige Dasein, und das „*nur scheinbare Handeln,* wovon die Ursache zum Theil ausser- „halb des Menschen zu finden ist; daher es mit Recht (?) *ein „Leiden* heisst, und das so entstandene — *ermangelt* der sitt- „lichen Beschaffenheit." (Ob das wirklich Schleiermacher's Meinung war? Ich wage es nicht zu behaupten, sondern lasse ihn fortfahren *über Spinoza* zu sprechen:) „Von diesem nun „ist jenes nicht etwa ein Umbilden und Verbessern des letz- „tern, oder ein nur auf das letztere erbautes; sondern von „vorne her ein eigenes. Daher auch Spinoza ausdrücklich „behauptet" (doch hoffentlich nicht mit ihm Schleiermacher?) „dass das *Fliehen des Bösen*, das Vernichten eines etwa schon „voran gedachten und angestrebten Unsittlichen *gar kein eige-„nes Geschäft* sei, sondern nur mittelbar, und von selbst erfolge, „indem das Gute gesucht wird." (Nämlich jenes — *vorgebliche* Gute, was aus dem wahrhaft Eigenthümlichen, der Begierde *a priori* entsteht.) „Hierin zeigt sich am schärfsten der Unter- „schied von jenem, als bei welchem das Gute nur dadurch zu „Stande kommt, dass das Böse ausgeschlossen wird; *und so „am besten bewährt sich eine Sittenlehre als wirklich ein freies „und eigenes Gebiet des Handelns umfassend.*"

Ein Gebiet vielleicht; aber auch ein freies? Kann man Freiheit aus einem Triebe construiren, der seine, ihm angewiesene Richtung mitbringt? und was vorhin der Naturtrieb hiess, ist das etwan weniger zu fürchten, wenn man ihm einen andern Namen giebt? Lässt sich das vorerwähnte freie Gebiet aus

der gefährlichen Nachbarschaft herausrücken, und zwar durch veränderte Formeln?

Sie glauben vielleicht, mein theurer Freund, ich bräche am unrechten Orte ab. Aber Schleiermacher geht hier sogleich zum Platon über, und findet dort — das Nämliche! Wie ist das möglich, werden Sie fragen? Hören Sie weiter! „Das „Nämliche erhellet von selbst aus der Formel des Platon, näm-„lich der Verähnlichung mit Gott.“ (Wie mit Gott? dem Allweisen, Gerechten, Gütigen?) „Denn da es der Gottheit an „allem, was *Naturtrieb* genannt werden mag, ermangelt;“ (die spinozistische *rex extensa* fehlt also;) „und die Thätigkeit der „höheren Geisteskraft in ihr eine rein aus sich selbst hervor-„gehende, schaffende, und bildende ist,“ (so ist Platon, möchten wir sagen, ganz ein Anderer als Spinoza; aber dennoch fährt Schleiermacher fort:) „so würde offenbar ein gemein-„schaftliches Glied zur Vergleichung nicht zu finden sein, „wenn im Menschen *die Vernunft* nur beschränkend auf sei-„nen *Naturtrieb* handelte, und nur was jener hervorgebracht, „auf ihre Weise gestaltete, sondern“ —

jetzt, mein theurer Freund? werden Sie sogleich sehen, wohin uns Schleiermacher irre leitet, —

„sondern es muss auch bei uns das Verhältniss zu dem *nie-„deren Vermögen* nicht das Wesentliche des höheren“ (ohne Zweifel: *Vermögens*) „sein, *sondern nur die Erscheinung seiner „ununterbrochenen Thätigkeit.*“

Wir meinten in Platon's ästhetische Sphäre, zu seiner Teleologie und Ideenlehre zu gelangen, — und siehe da! nichts als dürre theoretische Begriffe kommen zum Vorschein, und obenein noch ein Stück falscher Psychologie! So gehts, wenn Ansichten, im vornehmen Tone Anschauungen genannt, die Stelle der Untersuchung einnehmen wollen. Da verwischen sich die Grenzen der verschiedenen Disciplinen, weil die Disciplin des Denkens verloren ging.

Das ist das Geheimniss der vorgeblichen Annäherung des Spinoza an Platon. Der alte unkritische Dogmatismus, gegen den Kant sich erhob, hat das ungeheure Selbstvertrauen, er vermöge die Gottheit *theoretisch* zu erkennen; redet nun von *Gottähnlichkeit, wovon lediglich in Bezug auf praktische Ideen die Rede sein kann und darf,* und mengt damit die alte Fabel von den Seelenvermögen, so dass hinter den höhern und niedern

Vermögen und Trieben alle sittlichen Begriffe, die sich nicht aus den Worten: hoch und tief, ableiten lassen, wie die Sonne hinter den Wolken verschwinden. Wenn das *noch* nicht klar genug hervortritt, so können wir uns nunmehr, zur ferneren Ueberlegung, wieder an den Staat erinnern.

Sollte aus solchen Principien eine Staatslehre erwachsen, so wäre nach Spinoza unstreitig die grössere *Macht* das höhere Vermögen; aber das Verhältniss zum niedern Vermögen, (d. h. zur geringern Macht) wäre „nicht das Wesentliche des höhern, „*sondern nur die Erscheinung seiner ununterbrochenen Thätigkeit.*“ Damit, denke ich, wären wir auf einmal bei der berühmten Staatslehre des Herrn *v. Haller;* wo jeder, den Glück und Umstände vollkommen frei machen, *eo ipso* Fürst ist; das Regieren über Andre kommt dann als ein Nebenumstand hinzu. Von Rechten und Pflichten — oder, nach unserer Gewohnheit zu reden, von dem Grunde der Auctorität, womit der Gebieter gebietet, wäre keine Nachweisung nöthig. Aber eine Hauptsache: *der Fürst muss ein Eingeborner sein.* Ja kein Fremder! Und warum nicht? Blicken wir zurück auf die obige Relation aus Spinoza! Jener Trieb, — der einzige, der sich aber in zweierlei Gestalten zeigen sollte, muss uns zum Vorbilde dienen. Hat er das „wahrhaft eigenthümliche Dasein des Menschen“ zum Gegenstande, dann entsteht das Sittliche. So lautet die Sage, die wir so eben vernahmen. Also: das Sittliche ist das Einheimische, und das Einheimische ist das Sittliche; an diesem Indigenat ist es zu erkennen! Hingegen die Coexistenz (von dieser sprach schon *Jacobi*) hat schlimme Folgen, nämlich *mirabile dictu* — ein bloss scheinbares Handeln; womit denn die Verbrecher sich trösten mögen. Sie haben nur scheinbar, oder nach einer Variante, nur leidend — gehandelt, und dies leidende Handeln, — da es nicht einheimisch, da es ihnen ja *von aussen* ist angethan worden, — „ermangelt der sittlichen Beschaffenheit.“

Und auf solchem Wege gewinnt man: ein *freies* Gebiet für die Sittenlehre? Können Sie sich etwas dabei denken? Dass diejenigen, die über eingebildeten höhern und niedern Trieben brüteten, keine praktischen Ideen finden konnten, ist eben so klar, als dass derjenige verarmen muss, der sein Gewerbe verlässt, um sich durch Künste der Goldmacherei zu bereichern. Das *eigene* Gebiet der Sittenlehre erreicht man nicht auf dem Wege falscher Psychologie. — — War es denn aber möglich,

dass ganze Decennien hindurch das deutsche philosophirende Publicum in einem *solchen* Kreise von Irrthümern sich wie verzaubert herumdrehen konnte? Unstreitig gab es Ausnahmen; und deren würden sehr viele gewesen sein, wenn man, statt nachzusprechen, den Spinoza selbst aufmerksam gelesen hätte. Und Schleiermacher? — Lassen Sie uns nicht vergessen, dass die vorstehenden Proben aus einer seiner frühern Schriften nicht zum Maasstabe für ihn selbst dienen können.

SIEBENTER BRIEF.

Wie es geschehen konnte, dass durch Jacobi's sonst wohlthätiges literarisches Wirken das Ansehen des Spinoza vielmehr stieg als sank: davon, mein theurer Freund, wird Ihnen der vorhergehende Brief zwar eine Andeutung zu enthalten scheinen, allein diese Andeutung weiter als schon geschehen, zu verfolgen, werden Sie eben so wenig Lust haben, als ich. Bei der von Jacobi gefoderten Duplicität der Richtung wird Ihnen Kant eingefallen sein, dessen intelligible Freiheit im Gegensatz zur Sinnlichkeit gewiss Alles leistet, was in dieser Hinsicht *kann* gefodert werden. Und doch war Jacobi auch hiemit nicht zufrieden; von derjenigen Unterscheidung, die er sich dachte, sagt er: sie finde sich wirklich in der kantischen Philosophie; aber sie komme nur augenblicklich darin vor; erscheine nur, um sogleich wieder zu verschwinden; und dies aus der sehr guten Ursache: „weil der Geist keine wissen„schaftliche Behandlung verträgt, weil er nicht Buchstabe wer„den kann.“* Eine ganz natürliche Sprache zu jener Zeit, da man schlechterdings *von Einem Princip ausgehen* wollte; folglich weder in Psychologie noch in Metaphysik, weder in Moral noch Naturrecht noch Kunstlehre wahrhaft hinein kommen konnte.

Nun wissen Sie wohl, dass mir das Streben heutiger Philosophen, einander zu überbieten (wodurch die falschen Richtungen nicht gebessert werden,) sehr missfällt, also werden Sie

* *Jacobi's* Werke II, S. 314.

sich nicht wundern, wenn ich, statt Kant und Jacobi und wer weiss wen sonst noch übersteigen zu wollen, vielmehr in gutem Vertrauen zu Ihrer Freundschaft Sie ersuche, sich mir zu Gefallen einige Stufen *herab* zu bemühen, damit wir eine andre Art von Duplicität mit einander betrachten können, die jedenfalls zur Sache gehört; und die überdies die Frage aufregt, ob nicht, um die Unabhängigkeit des Willens von der Begierde (worin Jacobi die Freiheit setzt) gehörig zu beleuchten, es zuerst nöthig sein dürfte, Wille und Begierde etwas sorgfältiger, als vorhin geschehen, zu unterscheiden? — Meiner Bitte um anhaltende Aufmerksamkeit wird Ihre Güte, glaube ich, zuvorkommen.

Betrachten Sie die Begierde des Insects und den freien Willen eines Königs. Dass ich damit „nicht den Geist in Buchstaben" verwandeln, — oder mit deutlichen Worten: dass ich nicht den ästhetischen Urtheilen die theoretische Betrachtung unterschieben will, — das wissen Sie im voraus; und werden selbst überlegen, ob oder in wie fern ich den eigentlichen Sinn Jacobi's, da er von Geist und Buchstaben redete, richtig treffe.

In dem Insect, z. B. der Raupe, der Biene, der Spinne, finde ich besonders deutlich jene Begierde *a priori*, welche den Lebenslauf des Insects so bestimmt, dass es nicht einen Augenblick Zeit hat zu *spielen*, wie etwan Hunde und Katzen spielen; sondern immer genau der Bildungsstufe, die sein Leib eben jetzt erreicht hatte, entsprechen muss. Die Begierde, das eigne Dasein zu erhalten, also auch das *suum utile quaerere*, ist durch den eigenthümlichen Organismus und die vorgeschriebenen Metamorphosen eines solchen Thiers ganz genau bezeichnet. Daneben fehlt es auch nicht an Empfindungen, die von der Coexistenz herrühren; und die Begierde *a priori* hat hier volle Gelegenheit, sich mit den Empfindungen dergestalt zu vereinigen, dass, — wenn im vorigen Briefe von Insecten die Rede gewesen wäre, ich offenbar einen grossen Theil meines Tadels hätte zurückhalten müssen.

Werden wir nun einmal wagen, unsre Gedanken zu einem königlichen Willen zu erheben? Ein solcher kündigt sich an durch Befehle, denen kein Zweifel wegen der Befolgung anklebt. Was ein König befiehlt, das ist in seinen Augen so gut als vollzogen, denn es geschieht gewiss, und zwar in der kürzesten Zeit, auf welche schon im Befehl gerechnet ist. Die

Handlung selbst, wodurch das Wort des Herrschers in Erfüllung geht, setzt nichts Neues in seinem Gemüthe; sie giebt ihm keine Befriedigung mehr, denn er war schon befriedigt, durch die Zuversicht in seinem Wollen.

Anstatt also, dass die Begierde wartet auf eine Erfahrung, greift der Wille der Erfahrung vor, und ist hiedurch von vorn herein von ihr unabhängig.

Sollte wohl hierin etwas von der Freiheit des stoischen Weisen zu erkennen sein? So scheint es wirklich. Der Weise dünkt sich König; nicht wegen einer Macht, die er nicht besitzt, sondern weil er nichts will, was er nicht erreichen kann. Die Herrscher (spricht der Weise) sind weniger Könige, als ich; denn ihnen begegnet manchmal wider Erwarten, dass ihren Befehlen die Vollziehung mangelt; ich aber, auch bei den schwierigsten Unternehmungen, will niemals mehr als mein eignes Handeln; es ist ein Versuch in Hinsicht des äusserlichen Erfolgs, aber für mich liegt schon im Versuche die Vollendung; ich wollte nichts weiter. Darum bin ich frei.

Jetzt, mein Theurer, überlegen Sie diesen Begriff der Freiheit. Es liegt darin nichts vom Ursprunge des Willens, sondern auf die Reife des Willens kommt hier Alles an.

Das wird klärer werden, wenn wir uns auf das Mehr oder Weniger der Freiheit einlassen, wie wir es in unsrer gewohnten Mitte zwischen dem Insect und dem Weisen antreffen. So lange wir uns einer bestimmten Begierde überlassen, schweben wir in Erwartung dessen was da kommen werde; je leichter wir dagegen ablassen vom Streben nach dem Ungewissen, desto freier fühlen wir uns. Darum sprach ich schon im ersten Briefe vom Wechsel der Objecte. Diejenige Freiheit, die wir im gemeinen Leben an verständigen Männern bemerken, liegt in ihrer Bewegung, ihrem Uebergehen von einem Gegenstande zum andern; in der Gelassenheit, womit sie das verabschieden, was ihnen zum Dienste nicht länger bereit ist, in der Geläufigkeit, womit sie Anderes aufsuchen und benutzen. Da ist nicht ganz die Zuversicht eines königlichen Befehls, aber eine Aehnlichkeit ist doch vorhanden. Wie der König nicht bewegt wird durch den Anblick des Werks, dessen Entstehen er anordnete, — denn er hatte es im Geiste schon fertig gesehen, indem er befahl: so wird derjenige, welcher die Objecte leicht wechselt, wenig bewegt in diesem Wechsel, denn der Erfolg seines Han-

delns entspricht ihm leicht, weil er ihn da sucht, wo er ihn finden kann, und weil er auf dieses sein Geschick im voraus rechnet, also keine weite Abweichung des Erfolgs von seinen Absichten zu besorgen hat.

Gehen wir nun zurück zur kantischen Freiheit: so spricht dort die praktische Vernunft ihr *sic volo, sic iubeo.* Meint sie etwa, der sinnliche Mensch folge ihr so unbedingt, wie ihr Imperativ kategorisch lautet? Nein; aber sie *will* eben *nur* befehlen; und nun befiehlt sie immerfort, ohne Rücksicht auf den Erfolg; *das* kann ihr nicht verweigert werden, *darum* ist sie frei; und *dies* ist der Freiheitsbegriff, auf den es ankommt.

Und Spinoza? Seine Freiheit sucht er im Wissen; sein *intelligere,* und die *Zuversicht,* womit er die wahre Philosophie zu besitzen sich rühmt, giebt ihm das *Gefühl* der Freiheit; gleichviel hier, ob täuschend oder nicht.

„Aber in Bezug auf das gemeine Leben (möchte Jemand sagen) ist eine solche Freiheit meistens nur Täuschung. Denn wie Viele giebt es, die sich mit gutem Grunde der Zuversicht überlassen dürften, was sie verlangen, das werde geschehen?“

Gesetzt, dieser Einwurf sei treffend, so trifft er doch nicht den Begriff, sondern nur dessen Anwendung. Auf die Frage: wie fangen wir es an, uns demjenigen Zustande zu nähern, den wir uns als Freiheit denken? bleibt immer noch die Antwort: nähert entweder die Erfolge euren Absichten, oder richtet eure Absichten nach den möglichen Erfolgen ein; überhaupt aber vermindert das unnöthige Schwanken, welches eure Unfreiheit vermehren würde. *Sorget, zu wissen was ihr wollt; sorget zuvor noch, zu erforschen was ihr könnt.*

Ein andrer Einwurf möchte hergenommen werden von der Freiheit der Wahl. Noch ist der Wille (könnte man sagen) nicht entschieden, so lange die Wahl schwankt; dennoch ist eben die Wahl frei.

Aber die freie Wahl steht gerade so weit offen, als wie weit die Zuversicht reicht, jedes *mögliche* Wollen innerhalb der gegebenen Sphäre werde, wie es auch ausfalle, kein Hinderniss antreffen. Eben deshalb ist die Freiheit desto grösser, je offener die Wahl.

Suchen wir nun die Anwendung auf den moralischen Willen, so ergiebt sich sogleich von selbst, dass, wenn derselbe die vorerwähnte königliche Zuversicht besässe und durch die That

bewährte, er für frei gelten würde; und dass nur der Mangel an Nachdruck gegen die Begierden, welchen er gewöhnlich verräth, zu der Foderung geführt hat, er solle stärker sein; — hiemit aber zu der Missdeutung: er sei gewiss stärker als die Hindernisse, welche der Lauf der *Zeit* ihm entgegenführt; er sei unabhängig vom *Zeitlichen; er liege demnach ursprünglich im Menschen!*

Hätten Sie nicht längst gesehen, Lieber, wohin ich wollte, so sähen Sie es doch jetzt. Es kommt darauf an, für den moralischen Willen die Freiheitsfrage dergestalt zu spalten, dass nicht länger die Stärke desselben mit seinem Ursprunge vermengt werde. Mit Recht fodert man seine Stärke; aber den Ursprung vermag kein Postulat zu ändern, man muss ihn untersuchen.

Schon im dritten Briefe entwarf ich, veranlasst durch den wolffischen Irrthum, eine kurze Skizze dessen, was bei der sittlichen Bildung zusammenkommen muss. Im vierten erinnerte ich an den Beweis, aus welchem erhellet, dass von einem ursprünglich gebietenden Willen die Behauptung nicht bloss falsch ist, sondern nicht einmal angenommen werden *darf*, indem kein Wille bloss als solcher zu gebieten hat. Er wäre Tyrann, wenn er geböte, ohne die ästhetischen Urtheile in sich aufgenommen zu haben, die selbst schon ein Wollen wenigstens als möglichen *Gegenstand der Betrachtung* voraussetzen. Würfe man auch die Zeitbestimmung hinweg, welche beim Menschen eine successive Bildung anzeigt, so würde man dennoch den gebietenden Willen, in welchem die moralische Stärke, und hiemit die wahre sittliche Freiheit liegt, nicht als ein Erstes in der Reihe der Begriffe setzen dürfen, weil die ursprünglichen Werthurtheile nothwendig jenem vorausgedacht werden müssen. In ihnen allein besteht die Autonomie, und hiemit unmittelbar das Interesse, wonach Kant, wie im vierten Briefe bemerkt worden, vergebens suchte. Und eben hier findet sich auch jene zweite Richtung, welche Jacobi da foderte, wo ihm weder Spinoza noch Kant genügten, und die er ganz richtig in keine — wahr oder falsch angenommene — Begierde *a priori* hineinbringen konnte. Denn *ästhetische Urtheile sind von Begierden und Trieben das gerade Gegentheil.* Derjenige Wille, der sich *aus ihnen* erzeugt, ist *durchaus ungleichartig jenen Begierden*, welche den Urtheilen vorangehen, und ihnen zu Gegenständen der Betrachtung dienen können.

Zugleich aber sehen Sie nun, weshalb ich vorhin die Begierde *a priori*, in welche Jacobi den spinozistischen *conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur*, übersetzt hatte, mit dem Instincte oder Lebenstriebe der Insecten verglich. Diese Thiere sind höchst wunderbare Kunstwerke des Schöpfers, der ihnen durch ihren organischen Bau die ganze nothwendige Reihe ihrer Bestrebungen mit einer Zweckmässigkeit vorgeschrieben hat, von der sie selbst nichts begreifen: aber zur Freiheit sind sie nicht gemacht. Und der Mensch? trägt er etwan auch eine solche Begierde *a priori* in sich? — Es ist ihm ohnehin schwer genug, sich zu einem kräftigen sittlichen Willen empor zu arbeiten; hätte er aber gar mit einer — ich sage mit Einer Grundbegierde, die überall in der Sphäre der Empfindungen, wie in einem nährenden Boden wurzelte, wüchse, wucherte, sich nach einem organischen Gesetze entfaltete und ausbreitete, — in Kampf zu treten: dann möchten wir auf sittliche Bildung nur geradezu Verzicht thun. Schon unsere Hausthiere spielen, was das Insect nicht kann. Das menschliche Kind spielt und phantasirt noch unendlich mehr; und hierin zeigt sich jene Beweglichkeit, jene Leichtigkeit, die Objecte zu wechseln, die wir gleich Anfangs, noch ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, als wesentliche Annäherung an Freiheit erkannten.

Spinoza's Ethik scheint für Insecten geschrieben zu sein; nicht für Menschen, die einst wie menschliche Kinder gespielt haben. Für Insecten mag jener lächerliche Satz gelten: *prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, sive rerum imagines, ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.* Nämlich, wenn es möglich wäre, was nicht möglich ist, eine menschliche Phantasie in die Seele eines Insects hineinzubringen, (Seele nehme ich hier für das Princip der Einheit, wonach sämmtliche Muskelbewegungen des Thiers einstimmig, und mit Bezug auf äusserlich wahrgenommene Gegenstände gelenkt werden:) dann würde man dadurch die Lebensgefühle, und hiemit die leibliche Constitution des Thieres umschaffen; so gewiss als es sich jetzt von seinen wirklichen Lebensgefühlen in jedem Augenblicke bestimmt und getrieben zeigt. Wäre der Leib des Kindes wie der des Insects, dann wären die Kinderphantasien entweder *tödlich*, oder das leibliche Leben müsste in einem beständigen *Aufruhr*, und *bei verschiedenen Kindern so verschieden sein, wie die Phantasien*

nach Verschiedenheit der Umgebung und der dargebotenen Spielwerke verschieden sind. Wie oft wird man noch gegen die Einbildung schreiben müssen, als ob beim Menschen Psychologie an Physiologie angekettet wäre! Dieser thörichten Einbildung hat bisher die Freiheitslehre zum Gegengewicht dienen müssen; und in so fern gewährte ein Irrthum Schutz gegen einen andern noch grössern Irrthum. Damit ist aber für wahre Erkenntniss gerade so wenig gewonnen, als durch den kläglichen Satz: *affectus non potest coerceri nisi per affectum fortiorem*, gegen die Affecten gewonnen wird.

Jacobi hatte sich so tief in den Spinoza hineinstudirt, dass er von theoretischer Wissenschaft keinen andern als spinozistischen Begriff mehr fassen konnte. Hätte er dagegen auf den, zum Theil vortrefflichen kantischen Buchstaben etwas mehr Aufmerksamkeit gewendet: so möchte leicht die Philosophie jetzt um ein halbes Jahrhundert weiter sein als sie ist. Unfrei nennt Kant den Willen, so fern er durch Objecte bestimmt wird. Darin liegt der ganz richtige Satz, dass die Sittenlehre nicht als Güterlehre auftreten darf. Für sie ist der *Wille* selbst das *Object* der Schätzung und Würdigung. Alle ihre Mühe aber, ihn selbst zu beurtheilen und dadurch zu lenken, wäre verloren, wenn gegen sie eine andre Lehre auftreten könnte, welche, sich stützend auf eine vorgebliche Bekanntschaft mit der Abstammung, der Natur und den Objecten des Willens, ihn als hiemit schon vollständig bestimmt, und keiner weitern Bestimmung zugänglich, — *mithin unfrei,* — darstellen würde. Auf *diesen* Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit hätte Jacobi achten sollen. Statt dessen plagt er sich überall mit dem Gespenst eines Mechanismus, der in blosser Vermittelung bestehen soll. Er schreibt:

„Da unser bedingtes Dasein auf einer Unendlichkeit von „Vermittelungen beruhet, so ist damit unserer Nachforschung „ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer „physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. „Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, „was das Dasein der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Die„jenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das „ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, „wenn die Mittel selbst in unsern Händen sind, auch hervor„bringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vor-

„stellung construiren können, das begreifen wir! und was wir „nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.“ *

Nun hat er zwar selbst das Hülfsmittel gegen diese falsche Vorstellung in Händen.

„Wenn ein durchaus vermitteltes Dasein oder Wesen nicht „gedenkbar, sondern ein Unding ist, so muss eine bloss ver„mittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein „Unding sein. Eine reine Selbstthätigkeit muss überall zum „Grunde liegen.“ **

Diesen richtigen Gedanken weiss er aber nicht zu entwickeln. Und die Monaden Leibnitz's konnten ihm dazu nicht helfen, sie waren selbst in einer Art von Kosmologie befangen, die über alles mögliche menschliche Wissen hinausgeht. Sie wissen, mein theurer Freund, wie weit diese vorgeblichen Spiegel des Universums von meinem einfachen Begriffe der Durchdringung und Selbsterhaltung entfernt sind.

Dass nach der Lehre von den Selbsterhaltungen nicht einmal das, was als Materie erscheint, ein bloss vermitteltes Dasein hat; dass nicht einmal Bewegung aus dem stossenden Körper in den angestossenen kann hineingegossen werden; dass vielmehr jedes Element *selbst*, nach *eigner* Art, dazu thun muss, durch seine eignen *innern* Zustände dabei in Betracht kommt; dass es *nicht* das Universum, sondern *sich selbst*, seine ursprüngliche Qualität in allem demjenigen abspiegelt, was in ihm vorgeht; dass vollends den geistigen Thätigkeiten eine höchst mannigfaltige Wechselwirkung dieser Abspiegelungen zum Grunde liegt, und zwar von den Empfindungen an bis zu den höchsten Gedanken und Entschliessungen; dass es hiebei weit mehr auf einen innern als auf einen äussern Mechanismus ankommt, der *nur geistig* und *nicht körperlich* kann verstanden werden: dies Alles, und *wie dadurch der Begriff des Mechanismus selbst in seinem Innersten verändert, wie er von dem Begriffe einer blossen Passivität gereinigt, wie die Unterwürfigkeit des Einen vom Andern dadurch zurückgewiesen wird,* darf ich Ihnen nicht erst wiederholt auseinandersetzen. Oder sind Sie, lieber Freund, vielleicht der Meinung, eben hier wäre der Ort, eine mehr populäre Auseinandersetzung dieser Gegenstände zu versuchen?

* Ueber die Lehre des Spinoza. Beilage VII.

** Abhandlung über die Freiheit, XXV, im vorher angeführten Werke.

Vielleicht der Ort! Aber ist es auch die Zeit? Diese Zeit der politischen und religiösen Schwärmerei, — und eben diese Zeit der materiellen Interessen, hört sie auf theoretische Untersuchungen? Will sie von ihren Schäden geheilt sein? Kann man ihr noch einen Begriff beibringen von den Bedingungen gründlicher Forschung ausser den längst ausgefahrenen Geleisen empirischen und mathematischen Wissens? — Für jetzt wenigstens begnüge ich mich, Sie zu fragen, ob Sie nach meinen Grundsätzen jemals auf den Gedanken kommen konnten,

„anzunehmen, dass Vorstellung und Begierde eine *bloss* me-„chanische Verkettung *begleiten* können,“ *

oder darauf, dass

„in der ganzen Natur das denkende Vermögen *bloss das Zu-„sehen* habe; dass sein einziges Geschäft sei, den Mechanis-„mus der wirkenden Kräfte zu begleiten; dass eine Unterredung, „die wir mit einander führen, ein Anliegen unsrer Leiber sei; „dass der Erfinder der Uhr sie im Grunde nicht erfand; viel-„mehr nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden „Kräften zusah.“ **

Kennen wir etwa Kräfte für solche Geisteserzeugnisse *ausserhalb* des Geistes, dass er, der Geist, ihnen zusehen könnte? Oder kennen wir Kräfte *innerhalb* des Geistes, aber *verschieden von den Gedanken selbst,* die zuerst sich zu dem Gedankenbilde vereinigten, welchem gemäss späterhin Uhren gemacht wurden? Wo ist da Jemand, der zusähe, und wo ist etwas von ihm Verschiedenes, dem er zusehen könnte? Dass wir hier von *der* Apperception nicht reden, welche hinzukommt, *nachdem* die Uhr schon als ein geistiges Gebilde fertig ist, versteht sich von selbst.

Das aber ist eben das Gespenst von Determinismus, was man überall fürchtet, statt darauf loszugehen: dass, wenn Einer etwas will, dieses Wollen eigentlich nicht sein Wollen, sondern etwas Fremdes, was durch ihn, wie durch einen Canal, hindurchgegossen werde, — dass also er selbst nicht der Wollende sei, er es nicht zu verantworten habe, er deshalb nicht zu loben und nicht zu tadeln sei, sondern die eigentliche Wirksamkeit ausser ihm liege, und vielleicht aus den entferntesten Enden

* A. a. O. Beilage V.

** A. a. O. im Gespräche mit Lessing.

des Universums her in ihm zusammenfliesse. Solcher Determinismus ist allerdings *da* zu fürchten, wo man, *aus lauter Scheu vor der atomistischen Ansicht*, die Freiheitslehre, welche durchaus *Selbstständigkeit der Individuen im vollesten Sinne* fordert, aufgab, oder sie in den Spinozismus versinken liess.

Da wir überall gar nichts in die menschlichen Seelen hineinfliessen lassen, wohl aber wissen, dass aus Vorstellungen ein Wollen *entsteht*, welches nun als *neuer* Anfangspunct nach Gesetzen fortwirkt, die erst in und mit ihm *entstehen*, also gewiss nicht *aus der Fremde* kommen, — so ist's genug, nur jenen Gegenstand der Besorgniss, welchen Jacobi mit den Worten Vermittelung und Mechanismus bezeichnet, von uns hinweg und in die Fremde hinaus zu weisen; er wird schon von selbst in irgend einer Güterlehre, wo man den Objecten einen Werth beilegt, und dann den Willen, als durch seine Natur und Abstammung auf sie gerichtet, zu ihnen hinweiset, — in irgend einer Lehre von Trieben, worin das Universum sich manifestirt, als ob die Natur des Willens etwas ein für allemal Fertiges und Gegebenes wäre, — endlich im Spinozismus, das heisst, weit genug von uns entfernt, seinen Platz finden. Mit einem Determinismus, der in Fatalismus überzugehen droht, (wie Jacobi so oft behauptet,) werden wir um so weniger Gemeinschaft machen, da das *fatum* eine blosse Vorbestimmtheit ohne Gründe und trotz aller Gründe darstellt, während der Determinismus der Verkettung der Gründe nachgeht, — wobei er freilich sehr kurzsichtig ist, wenn er bloss das Ineinandergreifen der Glieder auffasst, und die *eigne* Natur *jedes* Kettengliedes darüber vergisst.

Viel schlimmer würde es mit dem physiologischen Determinismus stehen, den wir für die meisten Thiere anerkennen müssen, und keineswegs durch unsre ganz allgemeinen ontologischen Grundsätze vertreiben können, — wenn nicht hier die Erfahrung zu Hülfe käme, die uns beim Menschen eine freie Phantasie, ein fast reines Ergebniss des *psychischen* Mechanismus zeigt, während wir jenes, vorhin angeführte, Insectenleben in so fern, als die dabei psychische Thätigkeit *vom Gesammtzustande des Leibes* abhängt, gar nicht unerwartet, gar nicht wunderbar, sondern recht sehr natürlich finden müssen. Nehmen Sie einmal in Gedanken die Beweglichkeit der Phantasie hinweg; denken Sie sich den Blödsinnigen oder nur Stumpfsinnigen, dessen Vorstellungen in einem engen Kreise zum

Stillstande gekommen sind; — und fragen Sie sich, ob jetzt noch von freien Willen eine Möglichkeit vorhanden sei? Das Gewollte muss doch vorgestellt, es muss vom Nicht-Gewollten unterschieden sein; die freie Handlung muss erst ein Gedankengebilde sein, ehe sie zur Ausführung gelangt; wo bleibt die Möglichkeit eines solchen Gedankenbildes, wenn sich die Vorstellungen nicht bewegen und fügen? Wie sollen sonst diejenigen Vorstellungsmassen, in welchen die Maximen und Grundsätze liegen, etwas über die untergeordneten vermögen?

Von der freien Phantasie bis zum freien Willen ist nun noch ein weiter Weg. Aber was die Begierde anlangt, — in dem Sinne, wie Jacobi von ihr redet, indem er den Willen als von ihr unabhängig betrachtet, — da kennen wir ja längst den Unterschied zwischen dem Kinde was begehrt, und dem Kinde was im Spiel seine Phantasien ausdrückt! Hier ist schon die Vorbedeutung, dass einst, wann Beobachtung und Nachdenken die Plätze einnehmen werden, die vorläufig *das Phantasiren* besetzt, dann mit beiden auch ein gebildeter Wille verbunden sein werde, welchen die Begierden zwar stürmisch begegnen mögen, der aber auch seinerseits ihnen begegnen wird. Nur verbitten wir die Begierde *a priori*, — jenen Insecteninstinct; und was beim Menschen dem nahe kommt, — jede Begierde im *singulari*, dergleichen wir *Sucht* oder Leidenschaft zu nennen gewohnt sind; denn hier zeigt uns, noch ohne alle Theorie, nur gar zu oft die Erfahrung, dass der Kampf zwischen einer herrschenden Leidenschaft und dem freien Willen sich keineswegs immer zu Gunsten des letztern entscheidet. Aber musste es denn bis zu eigentlicher Leidenschaft kommen? — Wenigstens gewiss nicht nach einem allgemeinen Gesetze der geistigen Natur; gewiss nicht so, dass *Abhängigkeit* des Willens von der Begierde zur Regel würde. Selbst die Leidenschaften sind verschieden, sind individuell, taugen nicht im geringsten, um für jenes spinozistische Vorurtheil des *conatus suum Esse conservandi* als Belege angeführt zu werden. Oder wollen wir den Hunger als die Leidenschaft aller Leidenschaften betrachten? Wenn wir den Menschen in sittlicher Freiheit uns vorstellen, ist dieser Mensch etwa der Wilde, der nicht eher aus träger Ruhe sich aufrafft, als bis er die Noth fühlt sein Dasein zu fristen? Wie oft kommt denn wohl im geselligen Leben gebildeter Menschen der Fall vor, dass Einer die Behauptung seines

Daseins zum eigentlichen Zielpuncte seines Wollens machte? Wenn Menschen von einiger Bildung sprechen: *wir und die Unsrigen müssen zu leben haben*, so schliesst der Ausdruck *leben* eine ganze Fülle von abwechselndem Thun und Geniessen in sich; und der sittliche Wille hat schon eine Menge von *schlechten* Mitteln zu *unnöthigen* Geniessungen zurückgewiesen; — dergestalt, dass es längst nicht mehr Zeit ist, die Existenz dieses Willens zu bezweifeln, und ängstlich auf deren Rettung zu denken. Solche Angst entsteht allemal aus zu langer Beschäftigung mit falschen Theorien, unter denen der Spinozismus wohl eine der allerverkehrtesten sein dürfte. Hätte übrigens Jacobi die ästhetischen Urtheile gehörig ins Auge gefasst, so wäre ihm nicht das Missgeschick begegnet, dessen ich im vorigen Briefe erwähnte. Sie haben gesehn, lieber Freund! wie gänzlich es ihm misslang, sich von Spinoza zu scheiden; wie er beinahe mit jedem Worte in den Spinozismus zurückglitt. Er wollte eine *zweite* Richtung; er wollte den höhern Willen scheiden vom niedern? Nun wohl, die Scheidewand ist da; sie wird gebildet durch die ästhetischen Urtheile. Diese sind weder der niedere noch der höhere Wille, denn sie sind gar kein Wille.

Anhangsweise hier noch ein paar Worte über Schleiermachers neuere, zum Gebiet der Sittenlehre gehörige Abhandlungen. Unstreitig leuchtet daraus dasjenige Verdienst hervor, was ein gelehrter Mann sich erwirbt, indem er für Gegenstände von höchster Wichtigkeit die öffentliche Aufmerksamkeit gespannt zu erhalten sich redlich und ernstlich bemüht. Aber viel mehr als dies, können wir ihm schwerlich einräumen. Es ist nur zu klar, dass der berühmte Mann bis gegen das Ende seines Lebens in derselben Vorstellungsart geblieben ist, die wir aus seiner Kritik der Sittenlehre schon kannten. Da finden wir in der zweiten Abhandlung über das höchste Gut (vom Jahre 1830) eine „Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermit-„telst der menschlichen Organisation, die wir auseinander zu „legen haben, als wäre sie so vollendet, dass sie sich mit den-„selben Zügen nur immer zu erneuern brauchte.“ Da finden wir eine „räumliche und zeitliche *Zertheilung der Vernunft*, so-„fern sie in den zugleich und nacheinander seienden Einzel-„wesen eingeschlossen ist als deren Seele,“ (also keine Selbstständigkeit der Individuen!) und da giebt es eine „ursprüng-

„liche Aufgabe, *dass die ganze Vernunft Bewusstsein werde,* welche „Aufgabe sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch in dem „Ganzen des menschlichen Geschlechts nur allmälig *realisirte;*" in welchem Realisiren Ihnen, mein theurer Freund, die reinholdisch-fichteschen Nachklänge darzulegen wohl nicht nöthig ist. Zum Ueberflusse führe ich noch den Ausdruck an: dass „nur die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts der wahre „und eigentliche Ort des höchsten Gutes" sein soll; wobei denn sogleich auffällt, dass zugleich zu viel und zu wenig geschieht, indem der Makrokosmus auf die Erde und das menschliche Geschlecht beschränkt wird; denn sollte die Sternenwelt vermieden werden (wie freilich sehr natürlich und billig!) aus dem einfachen Grunde, weil wir so überaus wenig davon *wissen,* — so hätte auch aus demselben Grunde nicht die Totalität der Erde und des Erdenlebens sollen als bekannt vorausgesetzt werden; ja endlich würde sich gefunden haben, dass die erste Grundlage der Ethik in Ansehung des dabei vorausgesetzten Wissens nicht die grösste, sondern die — allerkleinste sein musste, die sich nur irgend denken liess; ohne einen andern Anspruch an Totalität als an *die Reihe der sittlichen Werthbestimmungen selbst.* Aber von dem Gegensatze der Totalität und Einzelnheit wusste Schleiermacher so wenig loszukommen, dass sogar die allgemeine Pflichtformel (in der Abhandlung über den Pflichtbegriff) so abgefasst wird: „jeder Einzelne bewirke jedes„mal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich Grösste zur „Lösung der Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit Allen," — welche Formel wir denn doch wohl gerade zu einen verdorbenen Kantianismus nennen dürfen. Kantianismus wegen des Hinausweisens jedes Einzelnen auf eine nie genau, sondern nur *höchst oberflächlich* selbst vom Gelehrten aufzufassende Allgemeinheit und Gesammtheit! *Verdorbener* Kantianismus wegen Einmischung einer Gesammtaufgabe, während, wie ich oft erinnert habe, *Pläne zu Aufgaben* durchaus nicht an die Stelle sittlicher *Maximen* dürfen gesetzt werden, weil es gerade *gegen* den Hauptbegriff der Tugend läuft, irgend ein Werk im Auge zu haben, das man, es koste was es wolle, vollbringen müsste. Gerade das ist ein Hauptvorzug der kantischen Lehre, dass sie von der Einbildung eines solchen absolut zu vollbringenden Effects frei und rein ist. Und Irrthümer in diesem Puncte sind von weit grösserer *praktischer* Wichtigkeit, als man wohl geneigt

ist sich zu gestehen. Wie viel geben die neuern Geschichten unberufener Schwärmer zu denken, welche von Aufgaben träumten, und darüber die bestimmtesten Pflichten verletzten! — Sie erlauben mir wohl auch die Erinnerung an ein paar Zeilen, welche so lauten: dass *Begierde* das Künftige sucht, der Geschmack aber über das Vorliegende bestimmt. Sie haben gewiss nicht die Stelle vergessen, wo diese Worte stehn, und stehen mussten. Vielleicht fällt Ihnen noch eine andre Stelle ein, welche sagt: *Charaktere mit herrschenden Plänen sind energischer; aber Charaktere mit herrschenden Maximen sind reiner!*

Schleiermacher dagegen, aufs Handeln erpicht, und in die Zukunft schauend, wozu ihm ein absolutes Wissen nöthig gewesen wäre, — anstatt die Gesinnungen zu bedenken, die im kleinsten Raume des Wissens eben so rein sein können, als im grössten, — hat folgende abgeleitete Pflichtformeln: 1) „handle jedesmal gemäss deiner Identität mit Andern nur so, dass du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche Weise handelst; 2) handle nie als ein von den Andern Unterschiedener, ohne dass deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei; 3) eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst; 4) tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest.“ — Sollten Sie sich etwa fragen, in welches Capitel meiner praktischen Philosophie diese Formeln passen könnten, so werden Sie wohl in einige Verlegenheit kommen. Mir fällt keine rechte Stelle dafür ein, wenn nicht vielleicht in dem einzigen *episodischen* Capitel, über den *theoretischen* Begriff der Gesellschaft, welcher dort sorgfältig von den gesellschaftlichen Ideen ist unterschieden worden. Hingegen bei Schleiermacher, — was ich wahrlich nicht errathen würde, wenn es nicht gedruckt vor mir läge, — ist in diesen vier Formeln das Ganze erschöpft. Denn sie sind nichts anderes als: die Vertheilung derselben Momente auf die Gesammtheit der Einzelnen, von denen bei Einem (einer idealen Person) die vollkommene Lösung der sittlichen Aufgabe abhängt. Es giebt nämlich ein universales Gemeinschaftbilden, und ein eben solches Aneignen. Es giebt auch ein eigenthümliches Aneignen, und eben solches Gemeinschaftbilden. Die beiden Gemeinschaftsgebiete sind die des Rechts und der Liebe, die beiden Aneignungsgebiete die des Berufs und Gewissens. Damit hängen zusammen ein paar collisionsfreie Formeln der

Rechtspflicht und der Liebespflicht. Die erste lautet so: begieb dich unter kein Recht, ohne dir einen Beruf sicher zu stellen, und ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten; die andre: gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein, als nur indem du dir das Gebiet des Gewissens frei behältst, und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf.

Hier möchte ich gern eine Brücke finden, auf der wir zu unserm Hauptgegenstande, der Freiheit, zurückkehren könnten, — der innern sowohl, die bekanntlich oft von der Liebe *beschränkt* wird, als der äussern, damit man so recht eigentlich die Wahl hätte, unter *welches* Recht, (da man doch unter irgend einem — oft sehr unvollkommenen — Rechte leben muss,) man sich begeben wolle. Schade nur: der Aufsatz über die Behandlung des Pflichtbegriffs ist bei jenen Formeln am Ende! —

Sie und ich, lieber Freund, wir beide haben uns nie gerühmt, collisionsfreie Pflichtformeln, (verschieden von den, uns freilich bekannten, vorbeugenden Rathschlägen sittlicher Klugheit,) finden zu können; wenn wir nun in diesem Puncte Schleiermacher in einer unerreichbaren Höhe über uns erblicken, so wollen wir uns mit der alten Unterscheidung zwischen der eigentlichen mathematischen, und der sogenannten moralischen Gewissheit trösten; und das um so mehr, da bei uns nicht die Pflichtenlehre, sondern die Ideenlehre, in welcher die wissenschaftliche Bestimmtheit zu Hause ist, den Kern der Ethik ausmacht. Das hängt sehr wesentlich damit zusammen, dass wir keine absoluten Aufgaben, mithin keine absolut-allgemeinen Regeln des äussern Handelns, anerkennen; sondern uns begnügen, das Handeln stets als eine unvollständige Aeusserung der *Gesinnungen* zu betrachten, um deren Werth es uns eigentlich zu thun ist.

Hier treffen wir, wie es scheint, den ersten falschen Grundgedanken, welcher, aus dem Spinozismus und der vermeintlichen Universalanschauung stammend, die sämmtlichen Untersuchungen Schleiermacher's irre geleitet hat. Er verwickelte sich in dem Grossen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine *präcise* Beurtheilung gestattet, übersprungen hatte. Er sagt selbst (in der Abhandlung über das Erlaubte) seine Arbeiten setzen überall voraus: eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht soll sittlich genannt werden können. „Denn es hört alle Construction

„des Pflichtmässigen auf, mithin ist es auch um alle wissen„schaftlichen Principien zur Beurtheilung der einzelnen sitt„lichen Handlungen geschehen,“ (bemerken Sie doch diesen ungeheuern Schluss!) „sobald ein Widerspruch statt finden „kann zwischen dem, was das Ganze fodert, und dem, worauf „ein Theil Anspruch macht.“ Ein Theil? Wer sagt, wer verbürgt, dass die Einzelnen, und deren nähere Verhältnisse, *nur* als Theile *sollen* aufgefasst werden? Und wer *kann* das Ganze auffassen? Das Ganze? — Das Ganze der Sternenwelt? Das Ganze unseres Sonnensystems? Das Ganze der Erde und ihrer Ereignisse? — Wir wollen bescheidener fragen: kennt irgend ein Mensch das Ganze der künftigen Folgen irgend einer seiner Handlungen mit Gewissheit? kann er es einer wissenschaftlichen Construction anpassen? Gesetzt, wir könnten handeln in einer Idealwelt; wir könnten überdies die Totalität der Idealwelt überschauen: so läge doch der *Werth* dieser Welt nicht in ihrer Ganzheit, sondern es würden sich nur die nämlichen Verhältnisse, welche im Kleinen schon einen Werth haben, im Grossen wiederholen. Wer die kleinen Verhältnisse nicht zu würdigen weiss, der verfehlt auch die ähnlichen Werthe im Grossen. Nun fallen aber vollends unsre Handlungen nicht in eine Idealwelt! Der handelnde Mensch *kennt das,* was er eigentlich beabsichtigt; und er *vermuthet* einige der unvermeidlichen Nebenfolgen mit mehr oder weniger Wahrscheinlickeit, so dass er Einiges hofft zu bewirken, Anderes zulässt. Dies, was er beabsichtigt und zulässt, bezeichnet sein Wollen als ein Bestimmtes; und dies Bestimmte kann er beurtheilen. *Mehr nicht!* Will er mehr beurtheilen, mehr construiren, so täuscht er sich; und solche täuschende Constructionen sollen nicht gemacht werden. — Konnte sich Schleiermacher *das* nicht gegenwärtig erhalten, was half es ihm denn, dass er den Pflichtbegriff untergeordnet, ja sogar — leider! — Naturgesetze, denen, selbst nach Spinoza, jeder Zweckbegriff fremd ist, und Sittengesetze, die von ästhetischen Urtheilen abhängen, dialektisch in einander gewirrt hatte, statt die Begriffe von beiden wahrhaft aufzuklären?

Schleiermacher kannte die Alten. Unzähligemal muss er den, an die Ungewissheit aller Erfolge erinnernden Spruch gelesen haben: Niemand sei vor dem Tode glücklich zu nennen. Er setzte, wenn ich nicht irre, das Glück des Lebens in

ein gelingendes sittliches Handeln. So konnte er Niemanden wahrhaft glücklich nennen, der nicht vom Gelingen seines sittlichen Handelns überzeugt ist. Er hat mit uns die gleichen historischen Ereignisse erlebt. So musste er wissen, dass ganz gewöhnlich selbst die klügsten und mächtigsten der Menschen sich in der Erwartung der Folgen ihres Handelns verrechnen; dass sie häufig das Gegentheil dessen, was sie säeten, geerndtet haben. Er war Religionslehrer. So musste er das täglich wiederkehrende, allgemeinste Religionsbedürfniss empfinden; dies nämlich, dass wir *nur im Glauben* die Ergänzung unseres höchst unvollständigen Wissens um die Folgen unserer bestgemeinten Handlungen besitzen. Und sollte er wohl gemeint haben, mit der Grösse des Ganzen, z. B. mit der Grösse des Staats, worin ein Mensch lebt, wachse auch — nicht etwa die Menge der Beschränkungen, — sondern die Grösse des sittlichen Daseins? ohne zu bedenken, wie viel die Intensität des Lebens in kleinern Kreisen dadurch verliert? — Doch lassen wir jetzt Schleiermacher! Andere mögen ihn kritisiren, und sein rühmlich angestrebtes Werk, die Kritik der Sittenlehre, besser fortsetzen als er es wirklich angefangen hat; sie mögen sich dabei erinnern, dass die Zeiten vorbei sind, wo man den idealistischen Eifer so weit trieb, Natur und Geschichte *a priori* zu construiren. Damals freilich konnte man jeden Augenblick das ideale Ganze des Staats, der Kirche, der Wissenschaft und der Kunst mit dem realen Ganzen der Welt verwechseln, in welchem wir nicht bloss handeln, wie wir wollen, sondern auch erfahren müssen, was wir nicht wollen.

ACHTER BRIEF.

Veranlasst durch Jacobi und Spinoza, waren wir allmälig, ohne den gemächlichen Gang einer brieflichen Unterhaltung zu unterbrechen, in Betrachtungen von mehr psychologischer als moralischer Art hineingerathen. Hier also, glaube ich, wird es mit Ihrer Zustimmung geschehen können, dass ich einen Gedanken niederschreibe, der mir schon lange vorschwebte, nämlich über das Verhältniss der Psychologie zur

Moral. Eigentlich bedarf es dazu nur weniger Worte; ich meine nämlich, es giebt zwischen diesen beiden Wissenschaften keinen conträren Gegensatz, sondern Psychologie und Moral sind disparat.

„Und wer wird denn an einen conträren Gegensatz hier auch nur denken? Hier, wo das Grübeln nach höhern und niedern Trieben eher fürchten lässt, man werde die Moral in ein Capitel der Psychologie verwandeln?“

So höre ich Sie fragen! Wie aber, frage ich Sie, wenn Jemand sagte, Psychologie und Moral verhalten sich wie Spinoza und Jacobi? Dann würden Sie doch nicht den Gegensatz zwischen den beiden Männern leugnen; denn vorhanden ist er, so wenig auch Jacobi den richtigen Ausdruck dafür zu finden weiss. Und wenn Sie nun sich erinnern, dass Spinoza von Absichten und Zwecken der Natur nichts leiden will, Jacobi hingegen das System der Endursachen ausschliessend in Schutz nimmt: dann werden Sie es nicht gar zu befremdend finden, dass Partheien gegen einander auftreten, die sich die Miene geben, einerseits Moral nach der Psychologie einrichten zu wollen, andererseits aber auch umgekehrt Alles in der Psychologie schwarz oder weiss zu färben, je nachdem sie eine Beziehung auf Gutes oder Böses darin zu entdecken glauben.

Schneller als ich diese Zeilen schreiben konnte, werden Ihre Gedanken mir entgegen gekommen sein. Sie werden sich an eine Menge widerstrebender Tendenzen erinnert haben, die einerseits auf grosse Zufriedenheit mit allen sogenannten Manifestationen des Welt- und Zeitgeistes, andererseits auf grosse Ansprüche schleuniger Verbesserung dessen, was nicht mehr zu ertragen sei, hinauslaufen.

Von mir wissen Sie, dass ich nicht in der Meinung, der Moral irgend Etwas entziehen zu wollen, sondern um dasjenige, was ihren Foderungen gemäss sich *thun* lässt, genauer kennen zu lernen, einen langen Fleiss an die Psychologie gewendet habe.

Schärfung sittlicher Grundsätze, Stärkung des sittlichen Willens ist eine herrliche Sache. Wenn man aber den Willen aus dem Gedankenkreise des Menschen herausreisst, so vermag er nicht mehr zu wirken; eben so wenig als das Pulsiren des Herzens dem thierischen Körper frommt, aus dem man das Herz herausgerissen hatte. Jeder wirkliche Wille hat seine Energie nur in und mit der gesammten geistigen Thätigkeit

des Individuums, dem er angehört, und alle unsre moralische Beurtheilung eines abstract gedachten Willens hilft nur in so weit zum Besseren, als sie vermag, in den wirklichen Willen einzugreifen.

Geht es langsam mit diesem Eingreifen in den wirklichen Willen, noch langsamer mit den Anstalten zum Handeln, und noch viel langsamer mit den Producten solches Handelns in der Aussenwelt: so entsteht wohl manchmal eine Abspannung der ersten energischen Auffassung von dem, was pflichtmässig zu thun sei. Dann mag's dem Ungeduldigen scheinen, die Moral sei verletzt, indem ihre Befolgung verzögert wird. Ihre *unbedingten* Foderungen scheinen vielleicht geringgeschätzt, indem erst noch überlegt wird, *unter welchen Bedingungen* sie zur Ausführung gelangen können. Diese abspannende Wirkung hat oft genug die gemeine Menschenkenntniss. Legt man sie nun auch der Psychologie zur Last, was Wunder, wenn die Moralisten verdriesslich werden? Vollends wenn sie von einer Psychologie hören, worin dem übersinnlichen Vermögen, Freiheit genannt, nicht mehr die alte bequeme Stelle unter den übrigen Seelenvermögen eingeräumt wird?

Umgekehrt: auch die Psychologie veranlasst zuweilen ohne ihre Schuld eine Art von Liebhaberei an allerlei Menschenfiguren, wie wenn es Naturproducte wären, die man sammeln, kennen lernen, in möglichster Vollständigkeit beschreiben, in bester Ordnung registriren müsste. Dichter und Historiker — und mit ihnen wohl auch poetisirende und Zeitalter deutende Philosophen — gefallen sich darin, seltene Menschen begriffen zu haben, das Wunderliche nicht zu bewundern, das Schlechte als ein Natürliches zu erklären. Kommt ihnen nun die Moral in die Quere: so wird sie beschuldigt, nicht auf der Höhe der Zeit zu stehn, bornirte Ansichten zu haben, das Nothwendige nicht als ein Freies begreifen zu können, und was dergleichen Redensarten mehr sind.

Wo liegt nun das, was sich gegenseitig abstösst? Es liegt daran, dass es Mühe kostet, so verschiedene Gemüthsstimmungen neben einander zu hegen, zu behaupten; sich in jedem Augenblick zu besinnen, wo man sei und was man treibe. Die Kälte und Ruhe der theoretischen Forschung gehört der Psychologie; die Strenge und Klarheit des ästhetischen Urtheils gehört der Ethik. Der Denker muss für Beides bereit sein.

Ihn, *als Moralisten*, können die Zielpuncte nicht locken, welche der gesetzlose Wille zu verfolgen pflegt; er giebt dem Willen Gesetze, und um es zu können, hält er den Athem seines eignen Willens an, denn nur als unpartheiischer Zuschauer soll er urtheilen, um den Werth des Willens zu finden und mit wissenschaftlicher Genauigkeit anzuzeigen. Ihn, *als Psychologen*, darf das sittliche Interesse nicht gegen die wirkliche Natur des menschlichen Geistes verblenden; er muss sehen was zu sehen ist, erklären was sich erklären lässt.

Aber es könnte scheinen, ich hätte mich falsch ausgedrückt. Denn wo ist hier etwas Abstossendes? Wenn die Zielpuncte des gesetzlosen Willens den Moralisten nicht locken sollen, — locken sie denn etwa den Psychologen? Eben so wenig. Der Moralist tadelt, der Psycholog braucht zwar nicht zu tadeln, denn das gehört nicht in den Inhalt seiner Lehre; muss er nun deshalb das Tadelhafte für tadellos ausgeben? Nein! er hat zu schweigen, wo der Moralist redet; aber er kann schweigend annehmen, was von jenem ausgesprochen wurde. Der Psycholog erklärt; der Moralist braucht nicht zu erklären, denn das gehört nicht in den Inhalt seiner Vorschriften; muss er nun deshalb das Erklärte für unbegreiflich ausgeben? Nein! er nimmt den Gegenstand wie er liegt; schweigend über verborgene Gründe, die ihn nicht angehn und ihm nicht vorliegen, *beurtheilt er das Vorliegende.*

Dies Letztere ist's, was die Mehrzahl nicht zu begreifen pflegt. Wenn aber eine Blume sich geöffnet hat, dann weiss Jedermann, dass die Beurtheilung, ob sie schön sei oder nicht schön, sich nicht nach der Frage richtet, an welchem Stamm, in welchem Boden sie gewachsen sei. Dennoch ist und bleibt dies eine unschuldige, ja eine interessante Frage. Wenn eine Landschaft bewundert wird, so fällt Niemandem ein, sie durch geologische Erklärung der Berge und Thäler mehr oder weniger malerisch zu machen. Darum aber, weil die Geologie keine Landschaft zu verschönern im Stande ist, wird sie doch nicht für eine Feindin der Malerei angesehen werden! Begriffe man nun endlich einmal, dass alle ethische Gesetzgebung auf ästhetischen Urtheilen beruht, so würde die Einbildung, als ob wahre Psychologie, die freilich keine ästhetische, sondern eine theoretische Wissenschaft ist, — jemals der Moral zu nahe treten könne, sogleich verschwinden; und jenes Abstossende würde, weit ent-

fernt die Wissenschaften zu entzweien, nur noch in der Anstrengung des denkenden Individuums empfunden werden, welches zweierlei disparate Studien vereinigen soll, nicht aber für dies oder jenes der einseitigen Vorliebe nachgeben darf.

Und warum nicht *darf!* — Darum nicht, weil Psychologie in den Dienst der Moral treten muss, um die Mittel darzubieten und die Hindernisse zu entfernen, nachdem von der Moral die Zwecke waren vestgestellt worden. Der treue und geschickte Diener darf nicht Schmeichler sein; — oder besser: der treue und geschickte Beamte muss aus eigner Einsicht wissen, was zu thun und zu lassen sei, um die Zwecke des Herrn nach Möglichkeit zu befördern. *Das* ist das Verhältniss der Psychologie zur Moral.

Um aber dies Verhältniss richtig bestimmen zu können: mussten wir zuvor das Sittliche richtig erkennen. Wir mussten weder in den allgemeinen Formeln der Pflichtgebote seine Quelle suchen, noch es mit den Objecten, als Gütern, von aussen kommen lassen. Wir durften es nicht aus Trieben herholen; weder aus Naturtrieben, als ob es pflanzenartig im Menschen wüchse; noch aus einem höhern Triebe, als ob die Tugend dem Menschen angeboren wäre. Sondern zuerst mussten wir wissen, dass alle ursprüngliche Werthbestimmung, und so auch die des Willens, sich im Anschauen vorkommender Verhältnisse erzeugt. Hatten wir nun die Verhältnisse, welche der Wille bilden kann, vollständig beisammen: so mussten wir noch die blosse Beurtheilung dieser Verhältnisse, — das ästhetische Element des Sittlichen, — zusammen fassen mit dem Willen selbst; und nun erst, nachdem wir in dieser Verbindung das Sittliche erkannten, kam die psychologische Frage an die Reihe: welches sind für den Menschen, wie er ist, die Bedingungen seiner sittlichen Bildung, Veredlung, und Lebensführung. Dass diese Frage in Pädagogik und Politik hinüber schauet, ergiebt sich dann leicht von selbst.

Zur Erholung von so vielem Spinozismus — welchen Schriftsteller kann ich nun wählen, um daran die psychologischen Reflexionen zu knüpfen, zu denen ich durch das Vorhergehende bin geführt worden? Welchen soll ich nennen, damit schon der blosse Name für Sie eine sichere Aufheiterung sei? Ich wähle Jean Paul. In der Levana findet sich ein ganzes Ca-

pitel vom Spielen der Kinder; und dabei waren wir ja im vorigen Briefe.

„Was heiter und selig macht und erhält," (so beginnt er,) „ist bloss Thätigkeit. Die gewöhnlichen Spiele der Kinder „sind, — ungleich den unsrigen, — nichts als die Aeusserun„gen ernster Thätigkeit, aber in leichtesten Flügelkleidern; „wiewohl auch die Kinder ein Spiel haben, das ihnen eins ist, „z. B. das Scherzen, sinnloses Sprechen, um sich selber etwas „vorzusprechen u. s. w. Schriebe nun ein Deutscher ein Werk„chen über die Kinderspiele, — welches wenigstens nützlicher „und später wäre, als eins über die Kartenspiele, — so würde „er sie sehr scharf und mit Recht, dünkt mich, nur in zwei „Klassen theilen; 1) in Spiele oder Anstrengungen der empfan„genden, auffassenden, lernenden Kraft, 2) in Spiele der han„delnden, gestaltenden Kraft. Zur ersten Klasse gehören die „Kinderfreuden am Drehen, Heben, — Schlüssel in Schlösser „zu stecken, Thüren auf und zu zumachen, einem elterlichen „Geschäfte zuzuschauen. Die zweite Klasse fasst diejenigen „Spiele in sich, worin das Kind sich seines geistigen Ueber„flusses durch dramatisches Phantasiren, und seines körper„lichen durch Bewegungen zu entladen sucht."

Weiterhin kommt die naturgetreue Schilderung der kindlichen Phantasie, die sich aus Allem Alles macht; und dann die Bemerkung:

„Von derselben Phantasie, welche gleich der Sonne, den „Blättern die Farbe aufträgt, wird sie ihnen auch ausgezogen. „Dieselbe Putzjungfer kleidet an und aus; folglich giebt's für „Kinder kein ewiges Spiel und Spielzeug. Darum lasset ein „entkleidetes Spielzeug nicht lange vor dem sinnlichen Auge; „sperrt es ein. Nach langer Zeit wird die Abgeschiedene wie„der gefreiet. Dasselbe gilt von dem Bilderbuche; denn dem „Bilderbuche ist das poetische Beseelen eben so nöthig als dem „Spielschranke."

Weiter brauche ich gewiss nicht abzuschreiben; Sie erinnern sich nun des Uebrigen; — erinnern sich auch, dass man die Unabhängigkeit von der Begierde nicht erst beim Willen zu suchen hat. Ist diese Unabhängigkeit dasjenige, was unter dem Namen Freiheit so ängstlich gesucht wird, so kommt sie weit früher, als der eigentliche Wille; sie kommt mit der höchst beweglichen Phantasie, welche keiner Begierde gestattet, sich

einzuwurzeln; sie kommt im Spiele. Nur schlimm: das Spiel wird ernst, oder weicht vor dem Ernste zurück. So leicht es ist, Kinder, die nicht verwöhnt wurden, Jahre lang mit Wenigem zu befriedigen und zu erfreuen: so kommt doch eine Zeit, wo sie etwas gelten, etwas treiben, etwas haben wollen. Und während selbst hier die grössten Verschiedenheiten, nicht bloss nach den Individualitäten, sondern auch nach äussern zufälligen Umständen vorkommen, — dergestalt, dass an jenes Hirngespinnst einer Begierde *a priori* kein erfahrener Erzieher denken wird, — so beginnt doch nun ein langer und misslicher Uebergang, an dessen weit entferntem Ende erst jener *reife* Wille zu sehen ist, den wir im vorigen Briefe *frei* nannten.

Wie vielerlei Untugend kann inzwischen herbeikommen! Ganz abgesehen vom Hange zur sinnlichen Lust und Behaglichkeit, sammt den eigentlichen Begierden die hierin begriffen sind, stellen sich dem Erzieher in den Weg: Arbeitscheu, Ungefälligkeit, Falschheit, Empfindlichkeit, Eigensinn, Geist des Widerspruchs, Trotz, Kälte, Gefühllosigkeit, Undankbarkeit, Zanksucht, Schadenfreude, Härte, Spottgeist, Selbstsucht, Neid, Eigennutz, Gewinnsucht, Geiz, Entwendung, Stolz, falscher Ehrgeiz. Sie merken wohl, dass *Niemeyer* vor mir aufgeschlagen liegt. Es kam mir für dasmal nur auf die Menge des Verkehrten an, welches die Unsittlichkeit schon *lange vorher* anzukündigen pflegt, ehe von Grundsätzen, nach Jacobi, oder von Maximen, nach Kant, etwas Deutliches zu sehen ist.

Wir sind gar zu sehr daran gewöhnt, die Sittlichkeit als dasjenige zu denken, was der Mensch aus sich macht, und nach Art des fichte'schen Ich in sich setzt. Wie dicht auch die Schulen mancher Philosophen Sittlichkeit und Freiheit in einander drängen mögen: immerfort wird die Erfahrung wiederholen, dass die Sittlichkeit, als Eigenschaft des wirklichen Menschen, nicht in Einem Gusse entsteht, nicht aus Einem Stücke gemacht wird, nicht auf allen Bildungsstufen sich selbst genau gleich ist: sondern dass sie sowohl als ihre Gegentheile mannigfaltig sind, allmälig entstehn, und bei den Individuen verschiedene Formen annehmen. Das Löbliche im Knaben kann noch nicht die Tugend des Mannes sein, und das Ehrwürdige in edeln weiblichen Charakteren ist und bleibt anders geartet, als das Erhabene männlicher Weisheit.

Immerfort wird dies für den Erzieher die Folge haben, dass

er mit den Moralsystemen gerade um so weniger etwas anfangen kann, je mehr sie sich darin gefallen, aus Einem Princip zu deduciren. Und was der Erzieher nicht brauchen kann, wird das etwa dem Politiker bessere Dienste leisten? Sie vergönnen mir doch, nach meiner alten Weise Politik und Pädagogik als vielfach analoge Wissenschaften zu betrachten? — Doch nichts weiter von Politik!

Die pädagogische Sorgfalt für sittliche Bildung ist aus sehr verschiedenen Theilen zusammengesetzt, unter denen allerdings auch das Warten auf die freien Handlungen des Zöglings einen Platz hat, aber nicht den günstigsten und hoffnungsreichsten. Wer mit Freiheitsideen an die pädagogische Praxis geht, der ist wahrlich um nichts besser berathen, als diejenigen es waren, die in früherer Zeit meinten, die Seelen der Kinder seien wie weiches Wachs, dem man beliebige Formen geben könne.

Jahre genug sind verflossen, seitdem Kant sein Bruchstück eines moralischen Katechismus bekannt machte;* es haben sich aber keine pädagogischen Wunder darnach ereignet.

Finden wir etwa das Streben nach der kantischen allgemeinen Gesetzlichkeit bei der Jugend? — Wir finden, dass sie *Ansprüche* dieser Art *an den Erzieher* macht. Die sich als gleich betrachten, wollen gleich behandelt, wollen nicht hinter den Andern zurückgesetzt sein. Aber dem Erzieher stehen grosse, oft sonderbare Unterschiede der Individualität, der Fortschritte, der verdienten Vorwürfe deutlich vor Augen; er kann gar manche Ungleichheiten der Behandlung nicht vermeiden. Dies vermehrt noch das ohnehin vorhandene Streben, worin alle einander gleichen, — nämlich das Streben nach *äusserer* Freiheit. Alle, auch diejenigen, die ihre Freistunden nicht zu gebrauchen wissen, denken doch mit frohem Vorgefühl an die Zeit nach der Entlassung. Was wollen sie alsdann? Etwa nach Maximen leben; und zwar nach Maximen, die allgemeine Gesetze sein könnten? Vielmehr, sie wollen ungefähr so leben, wie ihre älteren schon entlassenen Bekannten. Und wie leben denn diese Bekannten? Das lässt sich zwar nicht allgemein beantworten; doch findet sich bei dem erfahrungsreichen Niemeyer eine merkwürdige Stelle, die hierher gehört.

„Jünglinge, welche so leicht zum Wohlleben und zur Schwel-

* *Kant's* Tugendlehre §. 52.

„gerei hingerissen werden, schützt, besonders wenn sie im „Ueberflusse erzogen sind, nichts als starke Liebe zu den „Wissenschaften, und überhaupt zu geistigen Beschäftigungen. „Ohne diese gehn sie fast ohne Ausnahme verloren. Daher „sollte man gerade die, welche um des Brodes willen wenig „zu lernen brauchen, am meisten lernen lassen."

Wobei uns doch wohl einfallen wird, dass, wenn man sie lernen lässt, ohne ihr Interesse zu berücksichtigen, — nämlich das unmittelbare Interesse an den Gegenständen des Unterrichts, — die heilsame *Liebe,* welche ja *stark* sein soll, durch das blosse Lernen nicht kann herbeigeführt werden. —

Jedenfalls sind wir hier sehr weit entfernt von dem kantischen freien Willen, dessen Bestimmungsgrund kein Object, sondern die blosse Form der Gesetzlichkeit sein sollte. Es findet sich gerade umgekehrt, dass ein grosser Kreis von Objecten, worin viel geistige Beschäftigung möglich ist, den Jüngling soll angezogen haben, weil ausserdem der Wille mehr und mehr von Begierden abhängig werden würde. Die Gefahr liegt darin, dass nach psychologisch zu erkennenden Gründen der Gedankenkreis immer mehr zusammensinkt und sich verengt, indem Weniges bestimmend hervortritt, vieles Andere daneben theils mit theils ohne Absicht zurückweichen muss. Der Mensch wird immer einseitiger; *seine Phantasie verarmt;* er beschränkt sich auf sein Fach, sein Geschäft, seine nähere Umgebung, seine ernstere Sorge; soll er Vieles bedenken und verfolgen, so muss es im Zusammenhange stehn, muss sich als ein Ganzes gestalten lassen. Dies fühlen schon junge Leute, wenn nicht eine sehr sorgfältige Bildung es ihnen möglich machte, in grossen Umrissen, in sicheren Verknüpfungen ein weit ausgedehntes und stets passend ergänztes Mannigfaltiges zusammen zu halten. Was Wunder, wenn gar Wenige Lust haben, sich um das Allgemeine zu bekümmern? Es ist eine Erleichterung, mit der man spricht: wie Vieles giebt es, das mich nicht angeht! — Und sehr nahe liegt es, fortzufahren: mögen Andere nach ihrer Weise leben; mich soll man bei der meinigen lassen; *ich verlange nicht, dass meine Maximen allgemeine Regeln, vollends Gesetze, sein sollen;* ich habe nun einmal meine Passion, dieser gemäss richte ich mich ein, und wenn mein Leben in solcher Art mit sich selbst zusammenstimmt, so lebe ich vernünftig.

War es etwa dies, was Jacobi meinte, da er im Namen seines Gegners sprach: die Fähigkeit, wirksame Grundsätze anzunehmen, ist wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseins —?

War es dies, so konnte er dazu gelangen ohne jene instinctartige Begierde *a priori*, ohne spinozistischen *conatus suum Esse conservandi*, — kurz, ohne falschen Determinismus. Wahre Psychologie lehrt wahren Determinismus; aber den falschen hebt sie auf.

Diejenigen Begierden, welchen der Wille sich leider oft genug sclavisch unterwirft, hängen nicht bloss von der Beschaffenheit der gewollten Objecte ab; sie stehn auch nicht so entschieden vest in der Individualität, dass dagegen gar nichts zu thun wäre. Sie schliessen das ästhetische Urtheil nicht dergestalt aus, als ob es nach spinozistischer Manier müsste wie ein Vorurtheil geschmähet werden. *Es schwebt lange genug in Frage, wohin der Mensch sich neigen werde*, damit dem Aristoteles sein Recht verbleibe, der die Fertigkeiten auf Uebungen ankommen liess. Das Menschengeschlecht hat sich wirklich zu so grossartigen Ansichten des Allgemeinen empor gearbeitet, dass Kant seinen kategorischen Imperativ aussprechen, und dadurch einen starken Eindruck hervorbringen konnte. Die praktischen Ideen sind nichts Neues; zum deutlichen Bewusstsein entwickelten sie sich schon in den Schulen des Platon und der Stoiker; sie liegen in der christlichen Religionslehre; mit dieser verbunden haben sie auf viele Millionen gewirkt; und würden noch sicherer gewirkt haben, wäre man nicht unbehutsam gewesen, die Religionslehre durch allzugrosse Breite den sceptischen Anfechtungen bloss zu stellen.

Aber die transscendentale Freiheit — jenes kantische Vermögen absolut anzufangen, * stellt Alles in das falsche Licht, als ob die Sittlichkeit jetzt erst anfangen sollte, und als ob jeder Zeitmoment die immer neue Forderung solches *Anfangens* für die Erscheinung, das heisst hier, für das zeitliche Bewusstsein der Menschen, in sich trüge. Damit lässt sich die, in politischer Hinsicht so vielfach gerügte, Verkehrtheit vergleichen, die Vergangenheit als hinter uns abgebrochen anzusehen. So wenig irgend ein Staat in diesem Augenblick von vorn anfängt

* Kritik der reinen Vernunft, dritte Antinomie.

zu existiren, so gewiss alle politischen Ereignisse nur Fortsetzungen dessen sind, was an geselligem Streben schon da war, eben so gewiss wird auch die *bereits vorhandene* sittliche Bildung in jedem Augenblicke auf allen Punkten der Erde gefördert oder rückwärts geführt. Der religiöse Glaube giebt uns die Zuversicht, dass im Ganzen das Bessere im Wachsen begriffen sei.

Hindert etwa diese Ansicht des *Fortsetzens*, dass unmittelbar, wo Sittliches oder Unsittliches zum Vorschein kommt, darüber ein Lob oder Tadel *von vorn an* ergehe? Keinesweges. Das Urtheil ist immer neu; aber seine Wirkung sammelt sich zu frühern Wirkungen. Die Sittlichkeit besteht nicht in dem blossen Urtheil.

Das Urtheil, *als Kraft gedacht*, mag einmal der Schwerkraft, die in *anderer* Hinsicht himmelweit von ihr verschieden ist, — verglichen werden. Sie heisst bei den Mechanikern eine beschleunigende Kraft. Nicht als ob sie selbst nur Fortsetzung wäre; — vielmehr, in jedem Augenblick giebt sie einen neuen Antrieb, *absolut anfangend*. Aber die Geschwindigkeit des fallenden Körpers vereinigt den jetzigen und die frühern Antriebe; und jede endliche Geschwindigkeit ist schon Resultat der verflossenen Zeit, in welcher die Beschleunigung statt fand. Gewiss aber wird dies bei Ihnen, verehrter Freund! nicht gegen die Missdeutung zu sichern nöthig sein, als wäre nun doch das ästhetische Urtheil gleich einem Triebe! Das ist es so wenig, als die verschiedenen Individuen davon alle und immer *gleichförmig* beschleunigt werden. Der ästhetische Gegenstand bleibt sich gleich; aber die von ihm empfangene Wirkung hängt von der Empfänglichkeit ab. —

Was folgt nun aus diesem Determinismus? Etwa dies, dass wir die Hände in den Schoos legen müssten, weil Alles schon bestimmt sei, und wir es doch nicht ändern könnten? Gerade umgekehrt. Wer die Zukunft vorauszuwissen meint, der muss auf die Gesammtheit alles Wollens gerechnet haben; denn eben das Wollen ist für menschliche Angelegenheiten das Hauptmoment, wovon das Hervorbringen der Zukunft ausgeht und abhängt. Wer im kleinen Kreise, wer in sich selbst die Zukunft errathen will, der fragt zuerst sich, ob und wie er sich kenne? Welche Vestigkeit er sich zutrauen, wie viel Gewandtheit und Geschick er in zweifelhaften Lagen aufbieten oder

wieviel etwa noch durch Uebung gewinnen könne? Mag er nur auch nach der Reinheit seiner sittlichen Gesinnung fragen, denn von dieser hängt in Augenblicken schwieriger Entschliessung nicht das Wenigste ab. Mag er nur nicht gar zu entschieden sich selbst als bekannt voraussetzen; die Zukunft ist noch nicht bestimmt, wenn er zur Reinigung seines Herzens irgend etwas noch zu überdenken vermag. Der Fluss der Zeit geht nicht neben den menschlichen Gemüthern vorbei, sondern er geht durch sie hindurch, — das heisst, er geht nicht, wie Wasser, an den Wänden der Röhre vorüber, sondern gleich dem elektrischen Strome *durch die Substanz,* auf deren *eigene* Natur es ankommt, ob sie ihn leiten, oder hemmen werde.

Wer sich in Betrachtungen dieser Art verwickeln kann; dem fehlt es, wenigstens so lange die Verwickelung dauert, an der Klarheit des sittlichen Bewusstseins. Besitzt er diese: so ist er hiemit unmittelbar activ, bestimmt unmittelbar wirklich sich selbst; und diese Thätigkeit ist in seiner Apperception ein unstreitiges Factum, ohne Frage, wie es entstanden sei.

Wird etwan einem lebenden Menschen sein Leben dadurch zweifelhaft, dass sein Stammbaum nicht bis zu Adam und Eva hinaufreicht? Genug, er ist nun da! So auch das sittliche Bewusstsein. Es ist da, und es wirkt; das steht vest im Kleinen und im Grossen; im Einzelnen und im Ganzen. Die Geschichte, wie es allmälig entstand, mag klar oder dunkel sein; an der jetzt wirklichen Thatsache kann sie nichts ändern.

In diesem Sinne sind die psychologischen Betrachtungen weder nützlich noch schädlich, sondern rein überflüssig. Aber in andrer Hinsicht sind sie wichtig; denn: *sie zeigen die Beweglichkeit der Gemüther zum Guten und zum Bösen. Sie zeigen die Nothwendigkeit der Erziehung und der Selbstbildung; unter der Voraussetzung, für Beides sei der gute Wille schon vorhanden.*

Erfahrungsmässig, wenn auch nicht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, ist jene Beweglichkeit allgemein bekannt.

Daraus folgte von jeher, dass man suchte, sich gegen sie zu bevestigen. Man versuchte das — durch Grundsätze. Und so war es recht. Wer wollte das Bedürfniss der Gesetzmässigkeit für die Sittlichkeit läugnen? Nur giebt es kein Gesetz ohne Inhalt: keinen Imperativ der *blossen* Gesetzlichkeit.

Wie vorhin Jean Paul mir half, mit wenig Worten das Spielen der Kinder — eigentlich ihr Phantasiren, und hiemit den

Grund aller *menschlichen* Freiheit, — zu bezeichnen, so mag er jetzt nochmals helfen, an Grund*sätze*, oder an ein allgemeines Wollen zu erinnern, was allerdings eine logische, aber nichts weniger als eine *bloss* theoretische Natur in sich trägt.

„Das ächte Kernfeuer der Brust glüht in jenen Männern, „welche ein durch das ganze Leben reichendes Wollen, nicht „aber, wie der Leidenschaftliche, einzelne Wollungen und Wal- „lungen haben. Das lange Wollen, das jeden innern Aufruhr „bändigt, setzt nicht einen blossen Zweck, sondern Endzweck, „— gleichsam eine Centralsonne aller Umläufe, — die Idee „voraus. Es kann nur ein starkes oder grosses Leben geben, „nicht aber eine einzelne grosse oder starke That, wie jeder „Schwächling eine auch vermag. Ein unausgesetzter Wille „kann nur das Allgemeinste meinen; je besonderer der Wille „angeht, desto öfterer bricht ihn die Aussenwelt ab.“ *

So denkt sich Jean Paul die stoischen Grundsätze, denn von denen redet er an dieser Stelle. Aber — sind sittliche Grundsätze die ersten, und die sich am *leichtesten* bilden?

Von ästhetischen Urtheilen beginnt, wie für die Wissenschaft, so auch im Laufe des Lebens für jeden einzelnen Menschen, die wahre, eigene, nicht angelernte sittliche Einsicht; mit welcher Alles, was von sittlichen Grundsätzen gelehrt und gelernt wird, sich vereinigen muss, um Bedeutung zu bekommen. Dagegen führt alle Vorkehrung gegen schlechte Gewöhnungen, Begierden, Leidenschaften, zunächst nur zu mittelbaren Tugenden; deren Werth sehr gross, doch bedingt ist durch Anschliessung an jene Einsicht ins unmittelbar Würdige und Rechte. Bedarf es aber noch der Erinnerung, dass im Laufe des Lebens sich die ästhetischen Urtheile bei gegebenem *Anlass* bilden, und wiederholen, und einprägen, und sich nur sehr allmälig von den mannigfaltigsten *zufälligen* Beimischungen reinigen—? Bei Ihnen, mein Freund, hat der Satz: dass ästhetische Urtheile nicht *ursprünglich* als logische Allgemeinheiten hervortreten, dass sie vielmehr die Natur einzelner Urtheile an sich tragen, — keine Vertheidigung nöthig. Noch mehr: ästhetische Urtheile sind *an sich* kein Wollen; nicht einmal ein einzelnes, viel weniger ein allgemeines.

Dagegen können, wo es aufs Generalisiren ankommt, die

* Levana II, §. 110.

gemeinsten Bemerkungen dessen, was gewöhnlich nützt oder schadet, den *Vorsprung* gewinnen. Die Mehrzahl der Maximen, der allgemeinen Reflexionen von praktischem Inhalte, die man im Leben wie gangbare Münze umlaufen sieht, sind offenbar mehr im Geiste der Lebensklugheit als der Sittlichkeit gedacht. Ja sogar in jedem Falle, wo Einer den Andern zu kennen meint, und nun sein Betragen danach einrichtet, entsteht eine Art von Regel des fernern Handelns, die auf Allgemeinheit Anspruch macht, wenn auch mit dem Vorbehalte, zu beobachten, wie das Verhältniss sich weiter gestalten werde. Wer nun rühmt, er verstehe im allgemeinen die Menschen zu behandeln, der traut sich viel dergleichen Kenntnisse zu, die, aus vergangner Erfahrung und Uebung geschöpft, auch weiterhin, auch für die Zukunft, auch für neue Bekanntschaften und Lebenslagen gültig seien. Und hier ist das Wissen unmittelbar mit dem Wollen und Handeln verschmolzen; schon deshalb kommen Maximen des klugen Handelns eher in praktischen *Gebrauch*, als jene der Sittlichkeit.

Die Pädagogik redet nun vollends nicht bloss von der nöthigen Bildung einzelner sittlicher Maximen, sondern auch von deren eben so nöthiger Vereinigung; und dann noch vom Gebrauche der vereinigten Maximen. Ohne dies hier zu entwickeln, ist wenigstens soviel klar, dass zur Reife eines sittlichen Willens, — und darin fanden wir ja laut dem vorigen Briefe die eigentliche Freiheit! — gar Vieles und Verschiedenes zusammenkommen muss; daher einerseits die Seltenheit ausgezeichneter, ganz gediegener sittlicher Charaktere, andererseits die Vielförmigkeit dessen, was man im weitesten Sinne das Böse nennt, indem darunter alles das verstanden wird, was an strenger und vollkommner Sittlichkeit mangelt.

Sie, mein verehrter Freund! werden vermuthlich diesen Briefen in Ihrer Büchersammlung zwischen meinen Gesprächen über das Böse und meiner kurzen Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten ein Plätzchen anweisen. Während ich nun von Ihrer Güte erwarten darf, dass Sie bei zweifelhaften Stellen den Zusammenhang mit dem Ganzen der Philosophie in der Encyklopädie aufsuchen werden: erlaube ich mir, zur Anknüpfung des hier Gesagten an die Gespräche über das Böse noch etwas beizufügen.

Erinnern Sie sich zuvörderst, dass dort die spinozistische

Lehre als eine falsche, die kantische als moralisch würdevoll, aber wenig geschickt zur psychologischen Betrachtung, die fichtesche als zwar nicht richtiger, aber doch beweglicher und zugänglicher war dargestellt worden. Der Spinozist in jenen Gesprächen kennt Anfangs das Böse gar nicht; er erschrickt aber, indem er, sein besseres Selbst bei Spinoza vergeblich suchend, und nicht einmal eine wahre Persönlichkeit antreffend, endlich gewahr wird, dass, wo Einheit und Realität (*bloss theoretisch* aufgefasst) für das an sich Gute ausgegeben worden, da nothwendig das Zerfallen in zahllose Endlichkeiten das Falsche, und eben diese Falschheit, die Mutter aller individuellen und zeitlichen Existenz, das Böse, — hiemit also das Böse dem Guten ursprünglich inwohnend, und gleichsam eingeboren sein müsse. „Wir Alle, (spricht er,) die gesammte Menge der end- „lichen Wesen, die wir nur deshalb den allgemeinen Schooss „der Gottheit verliessen, um einander einzuschränken, zu has- „sen, und zu bekriegen, wir sind das, was nicht sein sollte. „Wir sind das ewige Böse, und die ewige Lüge. Um Gott „zu finden, müssen wir uns vergessen. Und haben wir ihn „gefunden, dann werden wir wider Willen auf uns selbst zu- „rückgestossen. Denn der Unendliche ist behaftet mit aller „Endlichkeit.“ Ueber diese Sorge den Spinozisten hinwegzusetzen, das finden beide Mitredner, sowohl der Kantianer als der Fichtianer, weit schwerer, als sie Anfangs meinten; — sie selbst aber waren schon zuvor unter einander zerfallen, obgleich sie gemeinschaftlich die transscendentale Freiheit, — jenes Vermögen absolut anzufangen, welches unabhängig von allen Objecten, den einzigen Bestimmungsgrund des Willens in der allgemeinen Gesetzlichkeit finden soll, — behaupten, und hievon ausgehend sich über das Böse Rechenschaft geben wollen. Den Kantianer drückt im Verborgenen der Widerspruch, dass in der nämlichen Freiheit, die durch sich selbst unmittelbar dem moralischen Willen völlig congruent, ja mit ihm identisch sein soll, hintennach noch das radicale Böse Platz nimmt; indem es, um recht sicher zugerechnet zu werden, auch einen ganz freien Ursprung haben muss. Der Fichtianer, anstatt hier anzugreifen, wo der Angriff am leichtesten war, trägt vor, was er gelernt hat, nämlich eine Unterscheidung verschiedener Reflexionspuncte, so dass in der Erhebung vom niedern zum höheren das Gute, folglich in der Trägheit zu solchem Auf-

schwunge, und besonders im Zurücksinken von schon erreichter Höhe, das Böse liegen müsste. Auf solche Weise wäre wiederum, wie man so oft versucht hat, und wie es auch im Spinozismus liegt, das Böse auf eine blosse Negation reducirt; eine der unwahrsten und schädlichsten Vorstellungarten, die es giebt. Anstatt nun von hier aus zu widerlegen, hat der Kantianer keine nähere Angelegenheit, als zu zeigen: die fichtesche Freiheit sei blinder Zufall, denn der freie Aufschwung zum höhern Reflexionspuncte solle das Licht der Vernunft erst anzünden, folglich werde das Wollen vom Sehen und Wissen, das Praktische vom Theoretischen abhängig, — welches allerdings in eine Ansicht, der wolffischen ähnlich, zurückführen würde.

Sollte nun in diese Verwirrung irgend Etwas von Ordnung kommen, so musste vor allem das ästhetische Urtheil geweckt, und die theoretische Betrachtung, worin man sich verstrickt hatte, vorläufig zum Schweigen gebracht werden. Dem Spinozisten, als dem am meisten Beunruhigten und an seiner Meinung schon irre Gewordenen, wird zu diesem Behufe ein lichter Augenblick geliehen, — worauf das Erstaunen folgt, indem er sich besinnt: nach Spinoza sei die Realität Vollkommenheit, die Macht sei Tugend, das Positive als solches sei das Gute; — aber gerade hievon hatte er so eben das Gegentheil gefunden, indem er den ersten Punct, der unmittelbar vom *Tadel* getroffen wird, unterschied von demjenigen Puncte, der den ersten Platz einnimmt im Gebiete des *Seins* oder *Geschehens*. „Das Böse „(hatte er gefunden) ist nicht durch Trägheit, also das Gute „nicht durch Thätigkeit hinreichend charakterisirt; — sondern: „so wie der Hass, die Feigheit, die Lüsternheit, die Tyrannei „u. s. w. unmittelbar verwerflich gefunden werden, so muss auch „die Liebe, der Muth, die Mässigung, die Gerechtigkeit, un„mittelbar als vortrefflich anerkannt werden, *ohne Frage, woher „sie kommen.*“

Dies: *ohne Frage, woher sie kommen*, ist offenbar die Hauptsache. Dies ist's, was Kant richtig fühlte, indem er der praktischen Vernunft das (von ihm nur zu weit ausgedehnte) *Primat* vor der speculativen zuerkannte.* Ein Primat, ein Vorzug, war nicht nöthig; aber Unabhängigkeit des ästhetischen Urtheils

* Kritik der prakt. Vern. S. 215 [Werke, Bd. IV, S. 240].

von jeder theoretischen Nachforschung, sie habe Namen welchen sie wolle, ist allerdings nöthig. Dies ist's, was Spinoza gänzlich verfehlte und verdarb, indem er am Ende des ersten Theils seiner Ethik gegen das ästhetische Urtheil und gegen alles, was davon abhängt, declamirt; — denken Sie nur an die *„praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate."*

Dass nun schon aus diesem Grunde die spinozistische Richtung nimmermehr die Oberhand über die kantische gewinnen *kann:* dies musste in jenen Gesprächen von mir zunächst anerkannt und deutlich ausgesprochen werden; es war aber unvermeidlich, hiebei den gemeinschaftlichen falschen Zug der kantischen und spinozistischen Lehre bemerklich zu machen, dass beide ins Weite, ins Unermessliche, ins Allgemeine (wiewohl auf verschiedene Weise) hinausweisen, während die gewöhnlichen Pflichten des täglichen Lebens in einem sehr engen Gedankenkreise zulänglich klar gefunden werden; welches unmittelbar die Probe liefert, dass man in weiter Ferne sucht, was vor den Füssen liegt. Schon hier beginnt die Nothwendigkeit, eine Sprache der Mässigung mit Vermeidung mancher hochtönenden, aber hohlen Redensarten zu führen, welche, indem sie das Gute und Böse recht erbaulich vor Augen stellen sollen, aus dem Erhabenen ins Lächerliche fallen, von wahrer Belehrung über den Gegenstand aber, der einer lehrreichen Behandlung so sehr bedarf, weit entfernt bleiben.

Was nun dort, hindeutend auf die Vorstellungen, als bleibende Zustände der Seele, die keineswegs so vergänglich sind als ihr Erscheinen und Verschwinden im Bewusstsein, — hindeutend auf Gutes und Böses, als wurzelnd in den Verbindungen der Vorstellungen, und hiedurch den ursprünglich bildsamen Charakter des Menschen immer mehr bevestigend, — ist gesagt worden: das ist für Sie, verehrter Freund, schon längst kein Räthsel mehr; und Sie werden nicht wollen, dass ich über Gegenstände, die in meiner Metaphysik und Psychologie mit aller Ausführlichkeit abgehandelt sind, hier am unrechten Ort von neuem spreche. Nur zu einigen Bemerkungen, die uns hier nahe liegen, und wodurch die eigentliche Gefahr des Bösen vielleicht mehr ins Licht treten wird, habe ich durch die vorstehenden Erinnerungen an eine ältere Schrift mir den Weg bahnen wollen.

Anfangen muss ich hier nothwendig von demjenigen, was, einmal erwähnt, am ersten kann bei Seite gesetzt werden; nämlich von dem ersten sprachgemässen Unterschiede zwischen geistiger Freiheit und Unfreiheit, welcher durch die Gesundheit und die Zerrüttungen des Geistes bestimmt wird. Daran erinnerten wir uns schon am Ende des dritten Briefes; und es lässt sich daran alles knüpfen, was durch den, in der kantischen Schule *viel zu weit ausgedehnten* Ausdruck *Sinnlichkeit* mit Grunde kann bezeichnet werden. Wenn zu Spinoza's Zeit eine vollständigere Physiologie bekannt gewesen wäre, so würde er vermuthlich die Affecten noch weit mehr, als ohnehin geschehen, in die Länge und Breite gezogen — und hoffentlich seinen thörichten Parallelismus zwischen der *res cogitans* und der *res extensa* gar sehr reformirt haben; wir wollen annehmen, es sei geschehen; und damit sei alles dasjenige abgethan, was den Einflüssen des Leibes Uebles kann nachgesagt werden.

Indem ich von da forteile, finde ich zunächst, dass die Kindheit nicht immer in so schuldlosen Spielen hingebracht wird, wie etwa Niemeyer und Jean Paul es verlangen, und wie gute Mütter es leiten. Nicht immer werden schädliche Reize abgehalten, nicht immer kommt den natürlichen Begierden eine so mässige und doch genügende Sorgfalt entgegen, dass in ruhiger Klarheit und Heiterkeit die frühesten Jahre dahin fliessen, und das ästhetische Urtheil sich mit den andern menschlichen Thätigkeiten gleichzeitig entwickeln, rein aussprechen, oft genug sich wiederholen und bevestigen könnte. Sondern meistens gewinnen die Begierden den Vorsprung; und es muss erst zu Reibungen, Anklagen, Zanken und Spotten kommen, damit der Eine genöthigt werde vom Andern zu hören, was er sich selbst nicht sagen wollte; es mischen sich Strafen, mindestens Vorwürfe der Erwachsenen drein, um einen Gehorsam zu erzwingen, der eine äussere Gesetzlichkeit schafft, wogegen das Innere sich sträubt anstatt seine Zustimmung zu geben. *Die natürliche Verspätung des ästhetischen Urtheils ist der allgemeinste Grund der sittlichen Rohheit.* Die Gegenstände der Beurtheilung, die Neigungen, Begehrungen, Handlungen, mussten erst da sein, ehe sie nur beobachtet werden konnten; das Gemüth musste erst wieder von ihnen zur Ruhe gelangen, ehe das Beobachtete sich zur Beurtheilung darbot. Unterdess war fremdes Lob, fremder Tadel vielfach laut geworden, — so kam das

Urtheil *von aussen.* Es beschränkte die äussere Freiheit, anstatt dass es innere Freiheit hätte geben sollen. Zu diesem Uebel kam ein zweites. Denn nicht immer urtheilt die Umgebung richtig; manchmal auch schweigt sie ganz. Wo nun das Urtheil von aussen etwa stumm blieb, wo Heimlichkeit oder Nachsicht eine falsche Gewöhnung begünstigte, da schien das oben erwähnte Erlaubnissgesetz einzutreten; nach Art jenes Satzes, *qui tacet, consentire videtur.* So fanden wir's sogar ja bei den Naturrechtslehrern, nachdem statt des ästhetischen Urtheils eine Art von Orakel, unter dem Namen des Sittengesetzes, war eingeführt worden, dessen Schweigen soviel galt als Erlauben.

Dem eingebildeten Occupationsrechte, welches den Vortheil der frühern Zeit geltend macht, (*qui prior tempore, potior iure,*) steht für den gewöhnlichen, sittlich rohen Menschen ganz nahe *das Recht des Stärkern* und des Listigeren; welcher das Missfallende des Streits dadurch vermieden glaubt, dass, nachdem Er einmal seine Ueberlegenheit unwidersprechlich dargethan hat, die Schwächern von selbst Ruhe und Frieden halten werden.

Und hier nun besonders tritt der oben bemerkte Umstand klar hervor, dass zur Form der allgemeinen Maximen nicht etwan zuerst das sittliche Bewusstsein sich erhebt, sondern dass Klugheit und Eigennutz den Vorsprung gewinnen. Die Sophisten lehrten *früher* als Sokrates! sie lehrten, das Recht sei der Vortheil des Stärkern; und Redekunst sei stärker als Weisheit. So Gorgias und Thrasymachus.

Erst im Gegensatze, im Widerspruche gegen verderbliche Lehren, erhebt sich das ästhetische Urtheil nun auch seinerseits zu allgemeinen Formeln. Und dabei hat es noch fortwährend zu kämpfen; denken wir nur an Stoiker und Epikuräer! Vergessen wir auch nicht die Akademiker zwischen beiden!

Allgemeine Formeln sind der Missdeutung und dem Zweifel preisgegeben. Ihr Sinn ist demjenigen nicht klar, der sie nicht im eignen Bewusstsein erzeugte; sie scheinen ihm kraftlos, leer, am Ende gar lächerlich.

Wir brauchen nun nicht tiefer in alle die Verwirrung hineinzuschauen, welche entsteht, indem gerade die Maximen und Grundsätze, durch deren Bestimmtheit der Charakter sollte bevestigt werden, sich bald in der *Anwendung* unhaltbar zeigen, bald untereinander in *Streit* gerathen; und hiemit den gewöhnlichen Menschen verleiten, entweder in der Ungebundenheit

sein Heil zu suchen, oder sich lediglich den Satzungen und gemeinen Sitten anzuschliessen, hiemit aber das innere Uebel seiner Werthlosigkeit durch den äussern Schein zu verlarven. Es ist nicht nöthig, der Trauer über Verkehrtheiten, von denen wir leider täglich hören und lesen, hier Worte zu geben.

Nun behaupten die Theologen eine Erblichkeit der Sünde; und Kant behauptet ein radicales Böse. Wollen wir ihnen widersprechen? Eine natürliche *Gefahr* des Bösen wenigstens haben wir uns eben jetzt deutlich gemacht; und man sieht dieselbe jetzt immer deutlicher, je tiefer man eindringt in die Mannigfaltigkeit der Bedingungen, welche alle zusammen müssen erfüllt werden, wofern das Sittliche nicht bloss im Menschen hervortreten, sondern auch sich reinigen, gereinigt sich bevestigen, und bevestigt wirken und handeln soll. Einseitige Sittenlehren vergessen hier immer Eins über dem Andern.

Das aber müssen wir jenen nunmehr zu bedenken geben: dass die Behauptung der Willensfreiheit sogleich ihre Präcision verliert, wenn von Erbsünde und vom radicalen Bösen auch nur das Mindeste zugelassen wird. Hat die Freiheit eine ursprüngliche Richtung mitgebracht: so ist sie nicht mehr das strenge Gegentheil des Determinismus.

Betrachtet man den Begriff der Freiheit zuvörderst ohne alle Rücksicht auf Sittlichkeit: so muss, wofern man sie in aller Strenge verlangt, jenes alte System der Indifferenz oder des Gleichgewichts zurückgerufen werden, für welches noch Jacobi in dem Briefe an Hemsterhuis sich erklärt, obgleich er in der Abhandlung über die Freiheit nichts hören will von dem „ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden.“ Dies Vermögen kann man nicht ablehnen, wenn der Begriff *präcis* sein soll; denn die Meinung ist, dass die Gründe, auch nachdem sie vernommen worden, doch nichts entschieden haben. Mithin geschieht die Entscheidung *ohne* Gründe; und dies eben ist der Fehler in moralischer Hinsicht, weil die Wahl des Besseren, wenn sie nicht *um des Bessern willen* geschieht, keinen Werth hat.

Betrachtet man zweitens die Freiheit als den Sitz der Sittlichkeit: so muss sie einen Grund ihrer Bestimmung haben; sonst träte die eben erwähnte Werthlosigkeit ein; aber der Grund darf schlechthin nicht ausserhalb der Freiheit selbst, mithin durchaus nicht in irgend einer Beschaffenheit des gewollten Gegen-

standes liegen. Hier nun ist der einzig mögliche Versuch, diesen Freiheitsbegriff vestzuhalten, derjenige, welchen Kant durch seinen kategorischen Imperativ machte; indem die blosse Form der Gesetzlichkeit den freien Willen bestimmen sollte; alle objectiven Motive aber unter dem Namen der Heteronomie verbannt wurden.

Von dem Augenblicke an, da Kant diese Lehre vortrug, hätte man wissen sollen, dass hier die Spitze war, auf welcher ganz allein, und *ohne die mindeste Veränderung*, die Freiheitslehre schweben musste, wenn sie einen strengen Gegensatz gegen den Determinismus bilden sollte. Sobald aber Kant das Wort: radicales Böses, aussprach, hatte er jene Spitze abgebrochen. Denn das hiess: die Freiheit wird unfrei, da sie objective Motive annimmt, denen sie *unzugänglich* sein sollte, um in kein Causalverhältniss zu verfallen. Hätte er das Böse nicht für radical erklärt, so würden die schlechten Handlungen und Gesinnungen blosse Pausen in der zeitlichen Erscheinung der Freiheit gewesen sein; das hätte aber dem scharfen Tadel, welcher von den ästhetischen Urtheilen über den Willen und hiemit über die Person ergeht, nicht genügt; daher verrieth Kant ein richtiges Gefühl, wenn auch nicht eine richtige Theorie, indem er durch das radicale Böse die Consequenz seiner Lehre zerbrach.

Mit hinreichender Präcision steht Spinoza der kantischen Lehre gegenüber, indem er die Selbstständigkeit der Individuen aufhebt, ihre Entschliessungen in das absolute Werden des Universums versenkt, und aller Wirksamkeit der Zweckbegriffe den Krieg erklärt. Was er am Ende der Lehre von den Affecten über *animositas* und *generositas* sagt, zeigt zwar eine Spur des ästhetischen Urtheils; aber dies hat gegen die vesten Mauern seines Fatalismus nichts Wesentliches vermocht; daher hievon kein Grund mag hergenommen werden, ihm die Präcision seiner freiheitswidrigen Lehre abzusprechen.

Sind nun die beiden Arten von Präcision, welche an den entgegengesetzten Enden stehn, unzulässig: so muss der Raum in der Mitte zwischen beiden benutzt werden. In dieser Mitte fand sich unwidersprechlich der Unterschied des *mente captus* von demjenigen, der freier Handlungen fähig ist, welche Handlungen gerade darum frei genannt werden, *weil* sie determinirt sind durch einleuchtende Motive. Dem Worte Freiheit kann

also eine solche Präcision, wodurch es das strenge Gegentheil des Determinismus anzeigen würde, nicht aufgedrungen werden. Die beiden Namen müssen mit einander Frieden machen. Unter Bedingungen, worauf das Wort *Determinismus* deutet, wird *Freiheit* erworben, wenn auf Erziehung die rechte Selbsterziehung folgt.

Und wir, mein theurer Freund! werden uns leicht darin finden, dass von freier Phantasie und freier Reflexion, von freiem Spiel und freier Wahl geredet wird; denn wiewohl dies Alles nicht die ideale Freiheit erreicht, die wir in vollkommener Einstimmung des Willens mit dem ästhetischen Urtheile suchen, so erkennen wir doch, dass, psychologisch genommen, jene Ausdrücke geschickt sind, um Annäherungen an die Idee, wie solche nach menschlicher Weise von verschiedenen Seiten her geschehen müssen, passend zu bezeichnen.

— *Amphora coepit*
Institui; currente rota cur urceus exit?

So höre ich Sie fragen; und wenn ich antworte, dass ich ja kein Kunstwerk versprach, so bietet sich Ihnen gleich die Erwiederung dar: wer Neuigkeiten bringe, der möge schreiben nach Belieben; aber Briefe über bekannte Sachen seien ohne Entschuldigung, wenn nicht die Kunstform ihre Existenz rechtfertige. Doch mein Freund ist bei so wenig dankbarem *historischem* Material wohl nicht so strenge; und es wird kaum nöthig sein beizufügen, dass ich in der That wünschte, nur allgemein bekannte Sachen gesagt und ein überflüssiges Büchlein geschrieben zu haben.

NEUNTER BRIEF.

Damit es Ihnen ja nicht begegne, diese Blätter mit einem ähnlichen Gefühl zu verabschieden, als womit man schlechte Verse weglegt, weil sie einen Werth affectiren, den sie nicht haben: so will ich um mehrerer Sicherheit willen den Schein von Einheit, welchen die vorigen Briefe für sich allein allenfalls besitzen möchten, nun vollends zerstören, indem ich durch

einen Zusatz das *simplex duntaxat et unum*, die erste Bedingung jeder Kunstform, sichtbar überschreite. Es hängt nämlich mit dem Vorstehenden ein Gegenstand sehr genau zusammen, an den gleichwohl schwerlich irgend Einer von denen, welche die Freiheitsfrage abhandelten, mag gedacht haben. Doch ehe ich ihn nenne, erlauben Sie mir wohl ein kurzes Vorwort.

Zur Genüge, um nicht zu sagen, zum Ueberdruss, ist gegen mich der Vorwurf wegen Begründung der praktischen Philosophie auf ästhetischen Urtheilen wiederholt worden. Sie, mein theurer Freund! haben zwar meines Wissens nicht eben Gewicht darauf gelegt, aber zu Gesicht gekommen ist Ihnen mindestens damals, als Sie ihre Aesthetik ausarbeiteten, das, was *Bouterweck* in der seinigen, (gemässigt und klar, wie von ihm zu erwarten war,) über diesen Punct geäussert hatte. Da es kurz ist, kann es füglich hier Platz finden.

„Von der Sittenlehre der Stoiker an, die vorzugsweise schön „nennen, was der Würde des Menschen gemäss ist, hat sich „diese Vorstellungsart durch die Systeme Shaftesburys und „der Aesthetiker aus der schottischen Schule bis zu einer der „neuesten Ansichten der Sittlichkeit unter mancherlei Abän„derungen fortgezogen. Aber liegt denn nicht zuweilen die „moralische Billigung mit der rein ästhetischen in offenbarem „Streite? Wenn wir uns auch erlauben wollen, das Gefühl, „das den moralischen Urtheilen vorangeht, sittlichen Geschmack „zu nennen: —

Belieben Sie, ehe ich fortfahre, zu bemerken, dass also auch nach Bouterweck den *moralischen* Urtheilen Etwas *vorangeht*. Er nennt dies Vorangehende ein Gefühl; ich würde bestimmter sagen: dem moralischen Urtheil geht das, von ihm wohl zu unterscheidende, ästhetische Urtheil, — oder genauer, es gehen ihm, dem Einen moralischen Urtheile, mehrere ästhetische Urtheile voran, die allerdings auch Gefühle in sich schliessen, aber durch den sehr unbestimmten, und gerade hier sehr vieldeutigen Ausdruck *Gefühl* nicht charakteristisch bezeichnet werden können;

„wird durch dieses Wort die Gefahr ästhetischer Sitten auf„gehoben, die selbst Schiller anerkannt hat, der doch wohl „wusste was schön ist? Ist das ein Gefühl des Schönen, was „gebietend aus unserm Busen spricht, und uns an ein Gesetz „erinnert, das Erfüllung strenger Pflichten fodert?“

Gewiss nicht. Gebieten ist Wollen; die Auctorität des Gebietens und hiemit des Gesetzes liegt aber nicht im Wollen; sie kann und darf nicht darin gesucht werden, wie ich öfter, und noch im Anfange des vierten Briefes, erinnert habe.

„Beziehen sich die Gesetze der Empfindung des Schönen „auf ein Thun und Lassen?“

Ist denn, möchte man dagegen fragen, das Sittliche damit abgethan, dass man etwas thue oder lasse? Oder was bedeutet die oft gehörte Formel, es sei nicht genug, pflichtmässig, — sondern man soll *aus Pflicht* handeln?

„Schliesst jede Bereitwilligkeit, der Pflicht ein Opfer zu „bringen, ein heiteres *Wohlgefallen* an diesem Opfer in sich?“

Sie wissen, was ich schon anderwärts gegen das Vergessen der negativen Seite des Aesthetischen — des *turpe* — erinnert habe; dessen *Vermeidung* im Kreise der Pflichten gerade der häufigste Fall ist.

„Und wo bliebe der achtungswürdige Mensch, welcher der „*ganzen* Herrlichkeit der schönen *Kunst* nicht eher einen Werth „zugestehen will, bis ihr ihm bewiesen habt, wozu sie wohl „nütze?“

Da kommt der Missverstand in den Worten zum Vorschein. Reden wir vom Aesthetischen: so denkt man, wir reden von Kunst. Uns gegenüber redet man weiter von der *ganzen* Kunst, als sprächen wir von der *ganzen* Aesthetik. Bei solchen logischen Fehlern ist kein Einverständniss möglich. Was ist denn früher da, das Aesthetische oder die Kunst? Was reicht weiter? Wo bleibt die schöne, die grosse Natur? — Wenn nun das Aesthetische sich nicht will in lauter Kunst einengen lassen: so wird man sich schon gefallen lassen müssen, dass sittliche Schönheit und sittliche Grösse oder deren Gegentheile, sich unter andern auch in solchen Charakteren und Individuen finden, die in ihrem Leben nie ein Gedicht gelesen haben oder zu lesen Lust haben. Uebrigens könnte man jene Frage etwa so parodiren: wo bliebe der tüchtige Bildhauer, welcher der ganzen Herrlichkeit der Musik nicht eher einen Werth zugestehen will, bis ihr ihm bewiesen habt, was wohl die Musik zur Bildhauerei nütze?

Man kann Niemandem das zeigen, was er nicht sehen will. Sollen aber die praktischen Ideen erkannt werden, so setzt dies voraus, man wolle sie sehen. Alsdann fällt es der praktischen

Philosophie nicht schwer, als klare Thatsache vor Augen zu legen, dass jede praktische Idee ihr eigenthümliches Verhältniss hat, aus dessen Beurtheilung sie entspringt; und der nämliche Satz, welcher alle, auch die *verschiedensten* Theile der Aesthetik zusammenhält:

ästhetische Urtheile ergehen nur über Verhältnisse,

dieser Satz, nach dessen Anleitung die praktischen Ideen gefunden, geordnet, unterschieden wurden, verknüpft nun ohne alle weitere Frage die Ethik mit der Aesthetik. Die Frage verschwindet durch den Augenschein. Hier ist wirklich Etwas, was man figürlich redend *Anschauung* nennen könnte. Nur geht es nicht der Untersuchung voran; sondern es ist das *Werk* der regelmässig *geführten* Untersuchung.

Nicht aber bloss aus Achtung für die, in der Natur der Sache liegende, *wissenschaftliche Form* muss das wohlbekannte: *in verbis simus faciles,* hier zurückgewiesen werden; sondern der Ausdruck: ästhetisches Urtheil, ist für den Ursprung der praktischen Ideen auch deshalb nothwendig, weil, wie schon vorhin bemerkt, der ganze Mensch nicht nach einer, sondern nach allen praktischen Ideen, und nicht nach einzelnen pflichtmässigen oder pflichtwidrigen Entschlüssen und Handlungen, sondern *nach seinen angenommenen Sitten* und *Grundsätzen* muss beurtheilt werden, wenn man ein *moralisches* Urtheil über ihn fällen will. Bei diesem liegen die ästhetischen Urtheile zum Grunde; aber der Grund eines Thurms ist nicht dessen Spitze, und eben so wenig ist durch irgend ein ästhetisches Urtheil schon das moralische vollständig gegeben.

Hier breche ich ab, um Sie, mein theurer Freund! nicht gleichsam stehen und warten zu lassen; denn was sollten Ihnen diese, für uns längst abgethanen Sachen? Aber vorhin wird Ihnen die Art, wie Schiller's kurzer Aufsatz in den Horen: über die Gefahr ästhetischer Sitten, von Bouterweck erwähnt wurde, aufgefallen sein. Er beruft sich darauf, *Schiller habe wohl gewusst, was schön sei.* Die Gefahr einer bloss glatten Aeusserlichkeit haben wir freilich niemals bezweifelt! Aber soll man etwan hinzu setzen, *Platon habe wohl gewusst, was schön sei?* Soll man fragen, wer von beiden, Platon und Schiller, durch die Umstände seiner Jugendbildung wohl am meisten möge begünstigt worden sein, um sich ein feines und sicheres ästhetisches Urtheil zu erwerben?

Zunächst wäre hier daran zu erinnern, dass die stoische Lehre, deren Bouterweck gedenkt, ihre Wurzel in der platonischen hatte; und überdies, wenn man *ipsissima verba* verlangt, setzt Platon im Philebus ausdrücklich *das Gute in die Klasse des Schönen;** wie es ohnehin aus seiner ganzen Lehre klar ist. Aber noch mehr! Platon hat nicht etwa sich begnügt, wie Schiller, gegen die Gefahr ästhetischer Sitten einen kurzen Aufsatz zu schreiben, sondern *er hat die Dichter aus seiner Republik verwiesen.* Da er nicht einmal in Ansehung des Sophokles eine Ausnahme macht, so ist noch sehr die Frage, ob er für Schiller günstiger gesinnt gewesen wäre.

Des Sophokles! Dass Sie, mein Theurer, diesen Ihren Hausfreund zu nennen berechtigt sind, dazu empfangen Sie meinen Glückwunsch.

Kenne ich irgend einen Dichter, bei welchem das Poetische zugleich moralisch ist, so ist es dieser. Seine Charaktere sind so von allen Seiten beleuchtet, dass die Beurtheilung kaum irre gehn kann. Sein Ajax, Selbstmörder aus verlorner Ehre, ist nicht bloss gereizt durch Hintansetzung beim Streit über Achill's Rüstung, sondern der Uebermuth ist schon früher laut geworden gegen die Götter. ** Sein Herkules verschuldet den furchtbaren Tod, indem er der Gattin die Nebenbuhlerin gerade ins Haus sendet. *** Sein Oedipus klagt sich selbst der übertriebenen Heftigkeit an, durch welche er das Unheil herbeigezogen und vergrössert hat. † Sein Neoptolemus ist das schönste Bild der mit sich selbst kämpfenden Wahrheitsliebe, was sich denken lässt. †† Und während hier Odysseus, der falsche, den stärksten Contrast bilden muss, hat der Dichter ihn anderwärts durch einen der feinsten Meisterzüge von der bessern Seite gezeigt, indem er ihn erst zum Zeugen der Wuth des Ajax macht, dann aber auch gerade durch ihn den Streit wegen der Bestattung des Leichnams endigen, und die Ehre des Unglücklichen wiederherstellen lässt. ††† Das Einzige, was man in der Sammlung dieser kostbaren Werke vielleicht anders wünschen möchte,

* *Plato Philebus, p.* 64*e*, 65*a*.

** *Sophocles Aiax. v.* 762—777.

*** *Trach. v.* 545.

† *Oed. Colon. v.* 438.

†† *Philoct.* besonders *v.* 895 und 1224.

††† *Aiax*, besonders *v.* 110 und 1340.

ist, dass neben der Antigone, welche den weiblichen Muth auf der höchsten Stufe darstellt, sich das Mannweib Elektra befindet, die von der bevorstehenden Furienplage des Orestes kein Vorgefühl zu haben scheint. Hier ist ein Fall, wo ich den Sophokles mehr poetisch als moralisch finde; überdies ist der Schluss nicht einmal poetisch, da man am Ende genöthigt ist, eine Art von Scharfrichterscene hinzuzudenken. Doch dies ist Nebensache. Wären alle Dichter wie Sophokles: wer würde an einen Streit zwischen dem Sittlichen und dem Poetischen denken?

Vom Sophokles schweigt, soviel ich mich erinnere, Platon in Bezug auf unsern Gegenstand gänzlich; die rühmliche Erwähnung im Eingange der Republik gehört nicht hieher. Aeschylus, und stärker Euripides * werden namentlich einzelner Stellen wegen getadelt. Am bestimmtesten aber sind Homer und Hesiodus diejenigen, welche Platon von sich weiset; und zwar in mancherlei Rücksicht. Schon das Anpreisen der eigennützigen Frömmigkeit wird gerügt,** weiterhin die anstössigen Göttergeschichten;*** nicht minder die Schadenfreude der Olympier; dagegen soll das erste Gesetz wegen der Religionslehre in Platon's Staat dieses sein, zu lehren: *μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν, αλλὰ τῶν ἀγαθῶν.* † Weiter getadelt wird die Beschreibung der Unterwelt beim Homer; †† doch ich überlasse Ihnen, bei guter Musse einmal das zweite und dritte Buch der Republik genauer zu durchsuchen; hier sind es meistens die Religionsvorstellungen, deren Einfluss zu Platons Zeiten gewiss sehr zu fürchten war; und wogegen auch beim Sophokles keine Hülfe zu suchen war. Diesem Umstande glaube ich es zuschreiben zu müssen, dass Platon sich in Ansehung desselben zu keiner lobenden Ausnahme bewogen fand. Beschränkte sich nun die Sache hierauf: so könnten wir sie, als uns wenig berührend, von der Hand weisen. Wir haben das Christenthum! Diesem gegenüber, kann in religiöser Hinsicht selbst Göthe's Faust wenig schaden. Verähnlichung mit Gott, als der spinozistischen *Universalsubstanz*, werden wir beim Platon nicht suchen; und

* *Plato de rep.* VIII, *p.* 568*b*.

** *ibid.* II, *p.* 363*b*.

*** *ibid.* II, *p.* 377*d* u. s. w.

† *ibid.* II, *p.* 380*c*.

†† *ibid.* III, gleich im Anfange.

ob man überall irgend Etwas dabei denken könne, wollen wir lieber nicht fragen.

Allein Platon nimmt die Sache nicht bloss von der religiösen Seite. Er fasst sie so allgemein, und zugleich so ernst, als möglich. Noch im zehnten Buch der Republik kommt er darauf zurück; und das Ende ist, dass er von dem Gegensatze zwischen Philosophie und Poesie als von einer alten Feindschaft redet. Zugleich betheuert er, zwar hören zu wollen, wenn die ergötzende und nachahmende Kunst etwas für sich anführen könne; allein was ihm als wahr erscheine, das dürfe er nicht verleugnen.* Meinen Sie wohl, dass die *heutige* Kunst sich würdig einem solchen Ernste gegenüber zu stellen fähig wäre? Die Frage ist für Nationalbildung unstreitig von grosser Wichtigkeit.

Das aber werden Sie gewiss am allerwenigsten meinen, dass ich etwa, weil ich die Ethik auf ästhetische Urtheile gründe, nun *dieser* Urtheile wegen, die den *Willen* zum Gegenstande haben, die *ganze* Aesthetik, die *alles mögliche Andere* in ihren Kreis aufnimmt, vertheidigen, — oder, wenn das überall unnöthig ist, die Aesthetik mit ihren *untergeordneten* Theilen, den Kunstlehren, verwechseln, — oder, falls auch diese, und in ihrer Mitte die Poetik, keiner ernstlichen Vertheidigung bedürfen, darum jeden, der als Dichter gross ist, für hülfreich zur Nationalbildung erklären, — und vollends gar die Entscheidung philosophischer Streitfragen vom Gutachten einiger Dichter erwarten würde. Vielmehr möchte ich den Dichtern anheim stellen, sich zur Deckung der schwachen Seite ihres Ruhms mit der Philosophie durch einen Contract auseinander zu setzen, dessen erster Artikel dahin lauten müsste, dass sie, die Dichter, Verzicht darauf thäten, die Rolle der Philosophen zu spielen. Oder können Sie etwa glauben, mein Theurer, dass Lessing und Göthe, vielbeschäftigt und vielbelesen wie sie waren, sich jemals Zeit genommen haben, ein zum Theil so langweiliges Buch, wie Spinoza's Ethik, ganz, und wiederholt, — kurz, so zu lesen, wie man es lesen muss, um sich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben?

Doch zurück zum Platon. Er holt weit aus, um zu zeigen, die ästhetischen Künsler, Dichter, Maler — seien Nachahmer

* *De rep.* X, *p.* 607*b*, *c*.

des Scheins, und weit von der Wahrheit entfernt. Der Maler könne den Riemer, den Zimmermann u. s. w. zwar täuschend abbilden, aber ohne von deren Kunst das Mindeste zu verstehen. Nun gebe es Leute, welche behaupten, die Tragiker und deren Heerführer, Homer, verständen alle Künste, alles Menschliche und Göttliche, alles was zu loben und zu tadeln sei. Diese Leute seien durch das Nachahmen des Scheins betrogen. Er fragt: wenn Einer Beides hervorzubringen vermag, sowohl das Nachzuahmende selbst als auch dessen Bild, wohin wird es sich wenden? Natürlich zum Gegenstande selbst, und nicht zum blossen Bilde. Hat denn Homer gewirkt wie Lykurg, Charondas, Solon, Thales, Anacharsis, Pythagoras, Protagoras, Prodikos, welche letztere von ihren Anhängern so geehrt werden, dass man sie beinahe auf den Köpfen umherträgt? Den Homer und Hesiodus dagegen hat man herumziehn und singen lassen. — Aber durch Metrum, Rhythmus, Harmonie, täuschen die Dichter, mögen sie von der Kunst des Riemers oder von der Kriegskunst oder wovon sonst reden. Selbst der Riemer und der Schmidt verstehen noch nicht, wie eigentlich Zaum und Gebiss eingerichtet sein sollen, sondern der Reiter muss es ihnen sagen; während der Maler erst dann, wenn Zaum und Gebiss schon da sind, sie abzubilden vermag. Brauchen, Verfertigen, Nachahmen sind drei verschiedene Künste; die letzte steht im untersten Range. Der Gebrauch erst zeigt, wie die Sachen sein sollen. Davon versteht der Nachahmer nichts; die Nachahmung ist Scherz und Tand.

Es mag hart klingen, mein theurer Freund! — aber wenn Sie das zehnte Buch der Republik nachschlagen, werden Sie selbst finden, — von hier geht Platon unmittelbar zu den Tragikern, als Nachahmern, über. Gemüthsbewegungen malen sie; und wenden sich hiemit an den schlechtern Theil unsrer Seele; an dasjenige in uns, was voll von Widersprüchen ist. Sie machen uns verweilen bei dem, worüber der bessere Mensch leicht hinwegzukommen sucht; denn freilich, die Affecten bieten einen willkommenern Stoff zur Nachahmung, als der Gleichmuth. So schwächen sie das, was in uns herrschen soll. In der That loben wir den Dichter, wenn er uns erschüttert und fortreisst; während wir in Angelegenheiten des wirklichen Lebens doch den Schein der Ruhe zu behaupten suchen. Daran denken die Wenigsten, dass von dem, was mit Beifall gesehen

wurde, etwas anklebt. Die Wächter des Staats sollen nichts nachahmen, als was ihren strengen Sitten angemessen ist. *Οὐκ ἔστι διπλοῦς ἀνὴρ ἡμῖν, οὐδὲ πολλαπλοῦς· ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει.**

Wollen wir noch leugnen, dass Platon's Lehre Determinismus ist? Er will ja nichts Doppeltes, nichts Vielfaches, nichts Bewegliches; seine Charaktere sollen so vest bestimmt sein als möglich; und zwar bekanntlich mit Hülfe der Erziehung. — Ist das vielleicht bloss innere Vestigkeit bei äusserer Freiheit? Darüber mag Montesquieu ein Wort mitreden.

„*Les loix de Minos, de Lycurgue, et de Platon, supposent une* „*attention singulière de tous les citoyens les uns sur les autres;*“** wobei mir noch eine andere Stelle desselben Schriftstellers einfällt:

„*La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut.* „*Dans un état, c'est-à-dire, dans une société ou il y a des loix,* „*la liberté ne peut consister qu'à pourvoir faire ce que l'on doit* „*vouloir, et à n'être point contraint de faire ce qu'on ne doit* „*pas vouloir.*“ ***

Wollen wir unser kunstreiches Zeitalter damit entschuldigen, dass wir auf politische Freiheit, mithin auf republikanische Strenge, die mit jener nothwendig zusammenhängt, keinen grossen Anspruch machen? Wollen wir sagen, wir seien von einer Seite freier, weil von einer andern gebundener? Oder wollen wir gar bekennen, die Künste können bei uns wenig schaden, weil sie überhaupt auf unser bewegtes, den Neuigkeiten aller fünf Welttheile preisgegebenes, zerstreutes Dasein wenig wirken?

Dass ein vom ästhetischen Urtheile geregeltes Leben, selbst wenn es zur anerzogenen Sitte geworden, und überdies von den Mitlebenden beständig bewacht wird, trotz aller solchen unveränderlichen Bestimmtheit doch den Namen eines *freien* Lebens verdiene; dass, mit Einem Worte, das ästhetische Urtheil der Sitz der Autonomie sei; dies, mein theurer Freund! steht uns zwar klar vor Augen. Wenn wir aber bemerken, dass diese Wahrheit aufs mannigfaltigste umnebelt ist, so ist der Grund hievon gewiss nicht einfach. In einem gebildeten

* *Plato* de rep. III, p. 397*e*.

** *Montesquieu*, *Esprit des loix*, *liv. IV*, *chap*. 7.

*** *Espr. des loix*, *liv. XI*, *chap*. 3.

Zeitalter, wie das unsrige und das des Platon, giebt es einerseits wirklich des Mannigfaltigen, was eine fast beständige Zerstreuung herbeibringt, sehr Vieles; (von der Schwärmerei, die leicht wächst, wenn man sie pflanzt, wollen wir nicht einmal reden;) andererseits klagte Schiller, die Kunst sei durch die Künstler gefallen, also durch diejenigen, welche das ästhetische Urtheil vorzugsweise wach erhalten sollten; und das ist der Art, wie Platon die Dichter tadelt, nicht ganz so fremd, wie es wohl scheint. Denn wir sahen: er tadelt sie als Nachahmer, und als fortreissend zu ungeordneter Gemüthsbewegung. Dürfen wir denn gegen ihn behaupten, das Nachahmen und Fortreissen sei *nicht* Liebhaberei der Dichter, vollends der Maler und der Bildhauer? Vielmehr ich besorge, dass selbst bei sehr grossen Dichtern oft genug ein Vergnügen, überhaupt nur zu gestalten, gestaltend zu künsteln, und künstelnd etwas, das wohl einem geistigen Wesen ähnlich wäre, hervorzuzaubern, da vorherrschend geworden ist, wo man statt poetischer Launen, die sich an ihrer eigenen Willkür ergötzen, eher Ursache gehabt hätte sich klassische Productionen eines geläuterten Geschmacks zu versprechen. Wenn nun Platon's Tadel, nach seiner wahren Absicht, mehr die Künstler trifft als die Kunst: so ist er hier offenbar schon mit Schiller auf Einem Wege. Es kommt aber hinzu, dass meist ältere, moralisch minder gebildete, Dichter diejenigen sind, deren schädliche Wirkung Platon zunächst vor Augen hatte; — Homer und Hesiodus. Das Gebiet der Aesthetik ist sehr weit umfassend; der grosse Homer mit seinen unsterblichen Wunderwerken hat hier noch so wenig den Platz ausgefüllt, dass in weiter Ferne von ihm Sophokles den Ton des sittlichen Urtheils angeben konnte, wovon bei Homer bekanntlich nur sehr wenig zu spüren ist. Wie Viele aber, und wie Verschiedene, standen noch neben dem Sophokles, deren Gesammtheit Platon vor Augen hatte, indem er gegen die tragischen Dichter sprach! Im ästhetischen Universum, — ich meine, in der ganzen Menge von Arten und Gattungen des Schönen und Hässlichen, oder des Löblichen und Tadelhaften, ist in der That das Sittliche, wenn wir bloss auf seinen Inhalt sehen, ein so kleines Ländchen, dass, könnte es von jenem eine landkartenähnliche Zeichnung geben, man vielleicht Mühe hätte, dieses darauf zu finden. Dass aber manchmal Krieg zwischen den abgetheilten Bezirken entstehe, darüber würde

man sich beim Anblick einer solchen Landkarte gar nicht mehr wundern; und Bouterwecks Frage wegen des nicht seltenen Streits zwischen dem Sittlichen und irgend einem Aesthetischen von andrer Art, — diese Frage würde von selbst wegfallen. Die Erklärung ist leicht; sie ergiebt sich unmittelbar aus dem Blick auf die praktischen Ideen. Aber der Gegenstand ist ernst, und selbst traurig. —

Platon mochte einige, — er mochte viele, ja die meisten Künstler tadeln, welche zu seiner Zeit wirkten. Das ist noch kein unbedingter Tadel der Kunst, — und am allerwenigten trifft solcher Tadel das ästhetische Urtheil selbst, welches vielmehr die ganze platonische Lehre beseelt, und von der spinozistischen scheidet.

Wir können nicht bloss, sondern wir müssen ihm zugeben, dass im weiten Reiche der Künste gar Manches vorkommt, was wir in der That nur deswegen nicht so strenge, wie er, zurückweisen, weil wir wissen, *oder meinen*, dass es theils, verglichen mit andern wirksamen Potenzen, unbedeutend, theils zur Anregung einer ästhetischen *Stimmung* selbst nützlich ist. Sähen wir die Sache nicht aus diesem Gesichtspuncte, so würden wir ihm beinahe ganz beipflichten müssen. Und das würde geschehen, ohne nur im mindesten unserer Lehre von der Grundlage der Ethik Abbruch zu thun.

Oder steht etwan unsere Meinung vom Staate der platonischen so sehr entgegen, dass wir, mit einigen Naturrechtslehrern, die bürgerliche Ordnung für eine rechtliche Zwangsanstalt halten sollten, welche wohl ohne Rücksicht auf sittliche Gesinnung der Bürger bestehen könnte? Wir wissen, dass eine solche Zwangsanstalt nicht einmal *möglich* ist, und noch viel weniger löblich.

Oder weicht etwan unsere Erziehungslehre in den Hauptumrissen ab von der platonischen Ansicht? Auch das nicht; wie wir denn glücklicherweise überhaupt nicht nöthig gehabt haben, uns in pädagogischen Dingen mit solcher Polemik zu befassen, wie gegen die meisten philosophischen Schulen seit Kant. — Oder kümmert es uns etwa, was man von Platon's Censur der Dichter im heutigen Paris denken möchte? Beinahe fürchte ich, auch das demokratische Athen werde die platonische Republik wenig zeitgemäss gefunden haben.

Aus Platon's Lehre redet das wahre praktische Interesse.

Der platonische Staat aber beruht auf der Erziehung; und beide, mit wahrer Freiheit wohl vereinbar, auf einem solchen Determinismus, welcher in der Zurückweisung der Dichter und Theater seinen zwar nicht einzigen und vollständigen, aber äusserlich am meisten bezeichnenden, *offenen,* — man möchte fast sagen: handgreiflichen — Ausdruck gefunden hat.

Nicht auf einzelne Kunstwerke, aber auf den ästhetischen Gesammteindruck kommt es an, welchen die Jugend und die beweglichen Gemüther empfangen. Das ist der wahre Sinn jener Verbannung der nachahmenden Kunst. Hier würde es uns nichts helfen, wenn wir, was leicht wäre, gegen Nachahmung als Princip der Aesthetik uns erklärten. Immerhin mag der Künstler nachahmen, nur soll er nicht darin sich gefallen; immerhin fortreissen, nur uns nicht im Affect stecken lassen; immerhin mögen sogar manche Kunstwerke nicht unmittelbar sittlich wirken; aber das Ganze der Kunst muss dennoch der Moralität dienen; denn die Macht der Kunst ist nicht zu bezweifeln, und es ist ein wahres Wort:

Μέγας ὁ ἀγών, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.

Der platonische Staat aber beruht auf der Erziehung, und hätte, mit wahrer Freiheit wohl vereinbar, auf einem solchen Determinismus, welcher in der Zurückweisung der Dichter und Theater seinen zwar nicht einzigen und vollständigen, aber wesentlich am meisten bezeichnenden, — wenn — man könnte fast sagen handgreiflichen — Ausdruck gefunden hätte.

Nicht auf einzelne Kunstwerke, aber auf den ästhetischen Gesammteindruck kommt es an, welchen die Jugend und die bildsamen Gemüther empfangen. Das ist der wahre Sinn jener Verbannung der nachahmenden Kunst. Hier würde es uns nichts helfen, wenn *wir*, was leicht wäre, gegen Nachahmung als Princip der Aesthetik uns erklärten. Immerhin mag der Künstler nachahmen, nur soll er nicht darin sich gefallen; immerhin fortreissen, nur uns nicht im Affect stecken lassen; immerhin mögen sogar manche Kunstwerke nicht unmittelbar sittlich wirken; aber das Ganze der Kunst muss dennoch der Moralität dienen; denn die Macht der Kunst ist nicht zu bezweifeln, und es ist ein wahres *Wort*:

Μέγας ὁ ἀγών, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.

X.

APHORISMEN
ZUR
PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE.

Einleitendes.

Güter, Tugenden, Pflichten sind Anknüpfungspuncte, die jeder zum Theil kennt.

Güter bestimmen eine Empfindung von Wohl und Wehe. Einzelne Güter: Wohlsein, Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Heiterkeit, Glückseligkeit; einzelne Uebel: Schmerzen, Entbehrung, Unbehaglichkeit, Verstimmung, Unzufriedenheit, Unglück, Pein, Qual.

Jeder Mensch weiss, dass es ihm innerhalb gewisser Grenzen erlaubt und nothwendig ist, sein Glück zu suchen und für sich zu sorgen, um nicht Andern zur Last zu fallen. Ohne nun fürs erste die Grenzen dieser Erlaubniss in Betracht zu ziehen, muss man überlegen, welche Bedürfnisse, welche Mittel, welche Hindernisse wichtig, welche andere unwichtig sind; und welche Veränderungen dabei im Laufe des Lebens eintreten können. Güter und Uebel müssen einander untergeordnet werden, damit ein Lebens*plan* herauskomme und die Lebensordnung zur Gewohnheit und Fertigkeit gedeihe.

Zur Charaktervestigkeit ist nöthig, zu wissen, was man will, lieber will, — sowohl dulden als geniessen. Die Lebensführung erfordert Schonung und Unterstützung der Kraft; daher Mässigung der Empfindlichkeit sowohl als des Genusses, des Begehrens und der Ansprüche, Erwerb des Nothwendigen, Sicherung des Erworbenen; Vorsicht und Muth, um es sichern zu können. Dies sind Tugenden und Pflichten, die von der Glückseligkeitslehre abhängen.

Wahre Güter, Scheingüter; relativ, zum Theil für das Individuum, zum Theil aber auch abhängig von der menschlichen Natur im allgemeinen, und vom Staate, von dem Zeitgeist und der Culturstufe insbesondere.

Nothwendige Lebensklugheit; Kenntniss der Verhältnisse, des zum Theil unvermeidlichen Egoismus Anderer, dem man aus-

weichen, zum Theil auch sich anschliessen muss, um selbst eine veste Stellung in der Gesellschaft zu behaupten. Unterschied des Erfahrnen und des Unerfahrnen. Lehren des Alters, berechnet auf die unvermeidliche Folge der Lebensperiode.

Tugend bestimmt ein *Sein,* einen innern Zustand der Person, welcher *gelobt* oder *getadelt* wird.

Einzelne Tugenden, Tugend überhaupt. Thätige, leidende Tugend; in Gefühlen, Aufopferungen, Unterlassungen (*Johanna d'Arc* schweigend!) Tugend als Fertigkeit oder als Erhebung.

Untugend als Leerheit des Geistes; als Schwäche der Gesinnung. Laster als Gewohnheit, als Lüsternheit, als Uebermuth, als unbändige Kraft; — als Thorheit und fixer Wahn. Vielfältigkeit der Laster.

Veränderlichkeit der Begriffe von der Tugend. Jeder Mensch macht Anspruch an *Ehre.* Die Begriffe von *Ehre* sind oft genug unrein und schwankend; eben so die von Unehre (Duelle); darunter versteckt liegen wahre oder falsche Begriffe von Tugend und Laster. — Spartanische, römische, — Räubertugend! Eingebildete Heiligkeit dessen, der sich kasteit. Falscher Heroismus (Sand). Ueberspannung aller Art. Falsches Maass für die Tugend, als ob sie gross wäre, wie der Kampf schwer. Lob der Unschuld; Uebertreibung dieses Lobes, und Nothwendigkeit für den Menschen, dass er kämpfe. — Erbsünde?

Pflicht geht auf eine Hervorbringung, ein Product, oder auf ein Zurückhalten dieses Products. Das Hervorbringen oder Zurückhalten wird *gefordert.*

Einzelne Pflichten; Verhältnisse als beständige Quelle von Pflichten; Pflichtmässigkeit überhaupt. Moralität und Legalität; jene fällt nahe mit der Tugend zusammen.

Jeder Mensch fühlt sich in gewissen Fällen verpflichtet, ohne Frage nach Glück und nach Ehre. Es giebt Schuldigkeiten, die unmittelbar einleuchten und deren Erfüllung auch oft von Andern gefordert wird.

Pflichten, sofern Andre sie uns auflegen, — oder wir selbst, nachdem wir uns von uns selbst losgerissen haben.

Uebertretungen und Verantwortlichkeit deshalb. Verschiedener Werth derselben. Zurechnung der *Handlungen,* und deren Grade.

Pflichten, sofern wir sie Andern auflegen. Unterschied der Pflichten, die man *lehrt,* damit der Andre sie anerkenne und

sich selbst auflege, von denen, die man rechtlich *fordert*. Zwang? Nothwehr?

Gegenstände der Pflicht: wir selbst, Andre, Gott.

Irrthum in Ansehung der Pflicht. Zügellosigkeit, Uebermuth, Freiheitsgefühl, das sich gegen lästige Verhältnisse sträubt. (Hagestolze? Abneigung vor öffentlichen Aemtern, Schleichhandel.) Schwäche und Beugung vor Blendwerken, leere Drohungen (Priesterherrschaft und Einschüchterung der Gewissen nebst dem Glauben an Ablass, an Entsündigung durch Opfer u. s. w.).

Pedanterie in Erfüllung von Pflichten. Barbarei in Erfindung von Pflichten (Wittwenverbrennung). Hersagen vorgeschriebener Gebetsformeln, Ceremoniendienst.

Verletzung der Pflicht ist eine Aeusserung der *Untugend* und als solche Gegenstand des Tadels. Daher: wenn mehrere Arten von Untugend, dann mehrere *Gründe* des Tadels und *Ursprünge* von Pflichten; und: wenn mehrere Arten von Pflichten, dann mehrere Aeusserungen von Untugend. Gleichwohl: *eine* Folge kann mehrere Gründe, und *ein* Grund mehrere Folgen haben.

Der *Rechtsbegriff* könnte gleich Anfangs als eine vierte Klasse von Hauptbegriffen der praktischen Philosophie mit auftreten. Zwar entspricht jedem Rechte ein Begriff von Pflicht, es nicht zu verletzen; aber dies ist nicht nothwendig ein Begriff von Verpflichtung bestimmter Personen, sondern bei *dinglichen* Rechten, und schon bei *Urrechten* (über deren Existenz nicht im voraus abzusprechen ist,) denkt man nur im allgemeinen einen Kreis hinzu, in welchen tretend irgend welche Person sich verpflichtet finden würde. Der Berechtigte verbreitet unter Umständen mancherlei Pflichten um sich her, die er Andern auferlegt. — —

Tugenden und Pflichten aus dem Gesichtspuncte der Güterlehre sind Mittel zum Genuss und wider den Schmerz. (Unwürdig.)

Güter des Tugendhaften sind theils Lobsprüche des Gewissens (unwahr), theils Werkzeuge seines Wirkens. — Pflichten des Tugendhaften sind nothwendige Formen der Art, wie er sich selbst darstellt. (Unzureichend in Ansehung des Rechts.)

Güter des pflichtmässig Lebenden sind erlaubte Geniessungen, Belohnungen fürs Erstere u. s. w. im Gegensatze gegen die Strafen, die er über sich verhängt glaubte, wenn er sündigte.

(Allzupeinlich und zum Theil Täuschung.) Tugend erscheint hier als inneres Werkzeug, als Vorbereitung zu den geforderten Leistungen. (Erniedrigend.) „Sagt mir nur: was soll ich *thun*? gern will ich gehorchen; aber die Gründe eurer Forderungen verlange ich nicht zu wissen!“ Das wäre die Sprache dessen, der die praktische Philosophie als *blosse* Pflichtenlehre betrachtete.

Die drei Formen der Sittenlehre lassen sich demnach nicht ganz aufeinander zurückführen. Die Glückseligkeitslehre behält eine eigene Wahrheit und Unleugbarkeit, wiewohl sie nicht herrschen darf und wiewohl die Begriffe von Gütern und vom höchsten Gut durch die Erkenntniss der Tugend und der Pflicht zum Theil verändert werden. Die Tugendlehre behält eine andre Wahrheit, die dem Menschen als ein unerreichbares, wiewohl wünschenswerthes Ziel vorschwebt. Die Pflichtenlehre hat nur eine mittelbare Wahrheit und nicht in allen Puncten gleiche Gewissheit, aber ihre Herrschaft darf nicht bestritten werden.

Wollen wir uns ein höchstes Gut denken, so ist es die Tugend, die der Pflicht nichts schuldig bleibt, und mit der sich das Wohlsein verträgt.

Zur Kritik des Naturrechts.

Wenn wir sehen, dass achtungswerthe und gelehrte Männer falsche Behauptungen in Ansehung des Rechts aufstellen, so dürfen wir daraus nicht auf Unrechtlichkeit schliessen. Das sittliche Urtheil war unzähligemal in einzelnen Fällen wach gewesen, aber der richtige Allgemeinbegriff hatte sich nicht daraus gebildet. Daher lehnte man sich an gewohnte Lehrsätze irgend eines Vorgängers.

Spinoza konnte den Rechtsbegriff gar nicht finden, weil derselbe keine theoretisch erkennbare Eigenschaft, weder der Dinge noch der Menschen ausmacht. Daher griff er nach der Gewalt Gottes.

Kant verweilte innerhalb der Sphäre des Wollens; daher entstand ihm der Begriff vom Selbstzweck im Gegensatz gegen die Dinge, die als Mittel gebraucht werden. Er hätte den Zweckbegriff ganz verlassen müssen.

Hufeland (Lehrsätze des Naturrechts 2. Aufl. Jena 1795) leihet von Kant erst das Sittengesetz und giebt diesem alsdann Sprache, nachdem man es wie ein Orakel gefragt hat; (§. 92 „das Sittengesetz verweiset bei *mehrern* Handlungen (?) jeden Menschen bloss an seine Willkür;“) und ferner *leihet* er eine Verbindung der praktischen Vernunft mit der Sinnlichkeit, „welche beide Vermögen Antriebe für den Willen hergeben,“ (der Wille würde ja wohl ohne Antrieb nichts wollen?) von der *alten Psychologie.* Mit diesem Rüstzeuge erlangt er eine reine Freiheit der Willkür, welche gesetzmässig ist; „*das Sittengesetz legt ihr Berechtigung bei*“ (§. 93, worauf er sich oft beruft. Vergl. §. 94 in der Note, wo Kant am Ende der Einzige ist, der bemerkt: *das Recht sei* — eine *Einschränkung.*)

Hier muss auf §. 75 zurückgeschaut werden, wo aus der Erlaubniss die Befugniss dargethan wird.

Der Standpunct der Betrachtung ist nun dieser: Einer fragt sich, wenn ich willkürliche Handlungen vornähme, dürften mich Andre wohl daran hindern? Und hiebei denkt er sich die Andern schon als störend eingreifen — nicht bloss zufällig, weil sie etwa auch ihre Zwecke verfolgen, sondern in voller Beziehung auf ihn, den Gestörten, also — absichtlich! Da ist die Grenze der Begriffe von Recht und Billigkeit verwischt. Einerlei Störung scheint nun den Streit und das absichtliche Wehethun *zugleich* zu enthalten. Letzteres giebt nun den Begriff, es komme ihnen zu, dafür zu leiden, was sie verdienen, und so ist die Täuschung im Gange, welche den Zwang ans Recht knüpft, wiewohl hier wieder der falsche Grund vom Hinderniss des Hindernisses des Rechts untergeschoben wird.

Jeder kann thun was er will, nur soll er Andre nicht stören in dem, was sie thun wollen; das ist die Meinung. *Wenn* also die Strasse breit genug ist für uns Alle, so gehn wir neben einander hin.

Welche unsaubern Schlüsse würden aber entstehen, wenn im Streite der Eine schlösse: das Streiten des Andern missfällt, also gehört die Sache *mir!* Das ist aber der Typus solcher Schlüsse, welche so lauten: §. 101 „das Sittengesetz lässt die vollkommenen Rechte bloss von der Willkür des Berechtigten abhängen. Folglich sind die, ihre Ausübung verhindernden Handlungen unerlaubt. Folglich können auf diese *illegalen* Handlungen *keine Rechte* gehen. *Folglich* — ist jeder Mensch

berechtigt, alle ein vollkommenes Recht einschränkenden Handlungen *durch Zwang* zu hindern.“ Monströs!

Demgemäss: — Palinodie! 1) Der Streit missfällt, — also *soll* der Andere den Streit vermeiden. 2) Ich bin der Stärkere, — also *muss* der Andre den Streit vermeiden. 3) Meine Stärke ist Tugend (nach Spinoza). 4) Also: *δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (nach Thrasymachus). — So schliessen die Menschen wirklich, wenn nicht die Kräfte gleich und sie des Streites müde sind.

Kant's Naturrecht hat einen ganz andern Charakter. Denn (§. E) er betrachtet das Recht als Möglichkeit des die Freiheit einschränkenden Zwanges. Darin geht er so weit, dass er fordert, man müsse aus dem Naturstande, worin jeder seinem Kopfe folgt, herausgehen in den Staat. Er will äussere Ordnung selbst ohne Sittlichkeit, analog der gleichen Wirkung und Gegenwirkung unter den Körpern (S. XXXV, Werke, Bd. V, S. 33). Damit hängt sein Begriff der Strafe zusammen, reines und ganzes Zurückfallen des Wehe auf den Thäter, wie durch Mechanismus. Hiedurch kam Schleiermacher auf seine falschen Ansichten (Metaphys. Bd. I, S. 418, s. oben Bd. III, S. 373). Hufeland dagegen hat die Rechte ohne den Staat; er will sie durch den Staat nur sichern; bei Kant sind die Erwerbungen ohne Staat nur provisorisch. (§. 9, 15, Werke, Bd. V, S. 50, 68)

In Kant's rechtlichem Postulate soll die äussere Freiheit sich nicht berauben, um nicht in Widerspruch mit sich zu gerathen. Sie soll also so weit gehen, als sie kann! Eine schöne Ermunterung zur Thätigkeit für die Faulen, nach der Idee der Vollkommenheit. Aber die Freiheit ist keine Person, wenn nicht eine mythische; sie ist Abwesenheit der Schranken, so lange bis Schranken eintreten. Die Unwissenheit, ob vielleicht Schranken da seien, ist keine Versicherung und kein Beweis, es gebe und dürfe keine geben. Die freie Willkür wird so häufig von der Pflicht gehemmt, dass sich das Bekenntniss: hier sehe ich keine Pflicht, — nicht umdeuten lässt in die *Forderung,* keine *Schranke* zu erkennen.

Fragt man uns nach einem juristischen Namen, um anzuzeigen, worauf wir die Rechtslehre gründen, so sagen wir, auf Vertrag. Aber nicht auf einen willkürlichen. Denn *an Ueber-*

lassung darf es nicht fehlen. Also der Begriff der Willkür ist gleich Anfangs entfernt.

Das Recht giebt sogleich Pflichten. — Dagegen liegt in der kantischen Rechtslehre vom allgemeinen Freiheitsgebrauch der Begriff des *Gemeinnützigen*, worin das *suum utile quaerere verschmilzt* mit dem Wohlwollen. Das ist nicht verboten *in praxi*, aber es giebt keine reine Theorie, sondern Begriffsverwirrung.*

Hufeland (§. 306) bemerkt richtig, dass die Folgen des Irrthums, welcher dem Ueberlassenden zum Motiv wurde, in den Systemen, welche den Nutzen der Gesellschaft zum Grunde der Verträge legen, anders ausfallen müssen, nämlich unrechtlich. Solche Beurtheilung hintennach lehrt Spinoza *Tract. polit. c. II*, §. 12, wo das *fide solvere* offenbar unlateinisch und gegen den Sinn gebraucht ist. Eben dahin die ältere Aeusserung Fichte's, der, den der Vertrag gereut, habe nur Schaden zu ersetzen.

Erlaubniss setzt die Sorge voraus, etwas könne verboten sein.

1) *Aeusserlich* verboten. Lästig sind unnütze äussere Verbote. Man hat nicht immer Zeit, um Erlaubniss zu fragen. Viel äusseres Verbieten gereicht entweder dem *Staate*, oder aber *denen* zum Vorwurf, die ihn nöthigen zum Verbieten. Es giebt auch im äusseren Leben eine wünschenswerthe Unbefangenheit; und wenn sie verloren ging, bleibt die Aufgabe, sie durch Wegräumung der Hindernisse wieder herzustellen.

* Zwischen einem Sittengesetz, welches vorgeblich jeden Menschen bei mehrern seiner Handlungen bloss an seine Willkür verwies, von welcher Willkür auch die vollkommenen Rechte abhängen sollten, — und einem Staate, welchem der Mensch seine Freiheit zum Theil opfere, und in welchem er doch das einzige Mittel gegen die Uebel der Gesellschaft finde, — bewegte sich in der kantischen Periode das Naturrecht, mehr von Rousseau als von Kant geleitet, und fern von der Achtung für die Gesellschaft, die Grotius deutlich genug bezeugt hatte. Ein schwankender Begriff von unveräusserlichen Rechten lag dabei zum Grunde; das Interesse des Privatmanns hatte man im Auge; dem Staate wollte man so wenig als möglich einräumen, so viel als möglich von ihm fordern; und doch ohne ihn nur ein provisorisches Recht anerkennen. Nicht einmal die natürliche Stammverwandtschaft in der Nationalität wurde beachtet, vielweniger die Naturnothwendigkeit im Staate gehörig überlegt. Dies war das Vorspiel einer Lehre, welche die Wünsche des Wohlwollens in rechtliche Forderungen umzugestalten suchte, und hiemit sich ins Verwaltungssystem verirrte, ohne dessen Gründe und Bedingungen zu kennen.

2) *Innerlich* verboten. Die Tugend fordert, dass man innerlich um Erlaubniss frage; denn die sittliche Besorgniss des Verbotenen darf eigentlich nie aufhören. Aber dadurch geht oft die Unbefangenheit verloren. Das Sittlich-Schöne muss oft naiv sein, oder es verliert die Schönheit. (Kleine Geschenke, Zeichen der Zuneigung u. s. w.) Hier ist Reinheit des Gemüths Bedingung der gerechten Sorglosigkeit. (Wohlwollen als Naturgefühl, Muth, Witz u. s. w., je künstlicher, desto schlechter!)

Erlaubniss ist ein weiterer Begriff; Befugniss ein engerer, da er sich lediglich auf ein Handeln nach aussen, woran Andere mich nicht hindern dürfen, bezieht. Ich kann *mir* etwas erlauben oder verbieten, aber eine Befugniss setzt voraus, Andre seien zu meinem Gunsten beschränkt. „Das kann mir jener nicht wehren," ist der Ausdruck der Befugniss. Es kann also auch Befugnisse geben, ohne die innere Erlaubniss, wie bei Handlungen, die ich unterlassen will, weil sie unter meiner Würde sind.

Daraus, dass *mir* etwas erlaubt ist, kann also auf kein Verbot für Andere geschlossen werden. Das Erlaubte ist nicht der Anfangspunct. Die Erlaubniss verräth Sorge, mir sei etwas, das Andre berühren könnte, verboten. Und das ist der Streit. Die Rechtsidee trennt Beide, warnt Beide, und erlaubt nur so viel, als Andre schon erlaubten. Das gegen sie gültige Verbot beruht auf der von ihnen gegebenen Erlaubniss, die für sie bindend wird. Die Befugniss aus dem vorausgesetzten Recht darzuthun, ist daher sehr unsicher; denn die Einwilligung Anderer wird auf diese Weise aus ihrer Pflicht abgeleitet. Aber dass *sie* nicht streiten sollen, berechtigt mich nicht zum Streit.

Die Materie des Rechts, das Wollen im äussern Handeln, hat einen Werth als Kraftäusserung nach der Idee der Vollkommenheit. Man freut sich, wenn Kinder lebhaft sind, wenn der Genesende wieder rüstig wird u. s. w. So betrachtet giebt es ein Interesse für die Rechte, weil das *Verbieten die Kraft einengt. Dies* Interesse ist aber nicht aus der *Rechtsidee* abgeleitet.

Dass die Rechtsgesetze mich treffen, hängt allerdings davon ab, dass ich äussere Gegenstände wolle. In sofern sind sie in ihrem Gelten für jeden bedingt. Die Bedingung ist aber ge-

wiss, so gewiss das äussere Leben und sein Zusammenhang mit der innern und äussern Natur.

Hufeland §. 88. „Jedes vernünftige Wesen kann nicht als ein Mittel zu andern Zwecken ausser ihm selber angesehen und also keineswegs denselben als solches untergeordnet werden, theils weil das sittliche Gesetz nicht in Beziehung auf etwas Anderes da ist, und also auch das Wesen, in dem es allein vorhanden ist, (das Subject des Sittengesetzes,) nicht wieder um eines andern willen da sein kann, theils weil ohne die vernünftigen Wesen gar nichts von unbedingtem Werthe würde angetroffen werden." Ist denn das Subject des Sittengesetzes gar nichts anderes, als nur personificirtes Sittengesetz? — Ein Gegenstand *A* hat ein Merkmal *X*. Dies *X* bezieht sich nicht auf *Y*. Folglich auch *A* bezieht sich nicht auf *Y*? Wie nun, wenn das Merkmal *a* in *A* sich auf *Y* bezieht? — Ohne vernünftige Wesen nichts von unbedingtem Werthe. Wohlan. Wo ist denn die Gewissheit: etwas von unbedingtem Werthe *müsse* vorhanden sein; — nun sei dergleichen nicht *ausser* dem Vernunftwesen, also *in* ihm. Welche Schlüsse!

Vernünftige Wesen werden wirklich immerfort grösstentheils Mittel, das kann gar nicht anders sein. Soldaten und Beamte und Bauern und Handwerker. Ja, jedes Individuum *soll* seinen Werth grossentheils darin suchen, Andern zu dienen. Die Gesammtheit ist so wichtig, dass in ihr das Individuum sogar *gern* verschwindet. Wer sich selbst zum Zweck macht, ist Egoist. Hier ist die Religion selbst gegen die kantische Formel.

Man postulirt dabei immerfort den *Endzweck*. Selbst von der sittlichen Beurtheilung würde man nichts wissen, wenn nicht der Wille mit *seinen* bedingten Zwecken schon da wäre.

Der Grundfehler des gewöhnlichen Naturrechts liegt darin, dass man das dingliche Recht dem persönlichen voranstellt. — Daher wird der Mensch als Zwingherr der Sachen angesehen. — In dieser Ansicht erscheint der Mensch als überlegen durch seine Persönlichkeit, welche den Sachen fehlt. Den Begriff der Persönlichkeit übertreibt man nun zuvörderst mit Hülfe der falschen Psychologie, nach welcher die Vernunft nicht etwa erworben, sondern als ursprünglich besonderes Vermögen dargestellt wird. Daran knüpft sich die Meinung von der praktischen Ver-

nunft und ihrem Sittengesetz, welches wo nicht gebiete oder verbiete, doch stillschweigend erlaube. So hat man nun

1) ursprüngliche Menschenrechte (als Rechte des Vernunftwesens),

2) Erlaubnissgesetze in Ansehung der Sachen, und beide werden

3) gegen andere Menschen im Nothfalle mit Zwang geschützt.

Die Absonderung des Naturrechts von der Moral war einer von den langsamen Fortschritten, dergleichen in der Geschichte der Wissenschaften viele vorkommen; welche ungenügend sind, weil sie halb, oder noch weniger als halb, dasjenige vollziehen, was sogleich ganz und vollständig hätte geschehen sollen. Käme es in der praktischen Philosophie nicht auf die Anwendungen, sondern auf die Principien an, so müsste sie nicht in zwei, sondern in fünf Wissenschaften zerfallen, wie durch die Auseinandersetzung der praktischen Ideen schon längst ist gezeigt worden. Aber eine Wissenschaft ist nicht praktisch, so lange sie das auseinanderhält, was in der Anwendung muss vereinigt werden. Also nicht *Einheit* wird hier behauptet, sondern *Vereinigung* wird gefordert. Nachdem aber die Vereinigung schon bekannt ist, kann es, wie bei jedem grossen und weitläufigen Geschäfte, sehr nützlich und selbst nothwendig werden, dass man verschiedene Geschäftskreise abgesondert betrachte, die alsdann nicht mehr nach den Principien, sondern nach vorhandenen Mitteln, Hindernissen, äussern Verhältnissen, abzutheilen sind. Partiale Darstellungen dieser Art liegen nicht mehr im Kreise des philosophischen Vortrags, der nur im allgemeinen auf ihre Möglichkeit hinzuweisen hat. In solchem Sinne muss nun auch in der allgemeinen praktischen Philosophie der Politik und Pädagogik erwähnt werden; nicht um diese Wissenschaften in die Abhandlung hineinzuziehen; sondern um deren Parallelismus vor Augen zu legen, indem weder das individuale Dasein dem bürgerlichen darf aufgeopfert, noch das bürgerliche bloss als Mittel für das individuale angesehen werden; welcher letztere Fehler in einigen ältern naturrechtlichen Schriften nur zu offen ausgesprochen vorliegt, während der erstere der platonisirenden Politik eigen ist, die das Familienleben übersehend alles zum Mittel für das Staatsleben machen möchte. Dies ist Ein Beispiel unter vielen, dass die

Systeme des Naturrechts und der Moral an Einseitigkeiten leiden. Wenn solche in den gewöhnlichen Meinungen vorkommen, so ist das kein Wunder; fragt man aber, wie sie sich in den Wissenschaften vestsetzen konnten, so möchte wohl die allgemeinste Ursache davon in der Vernachlässigung der Logik liegen; einer Disciplin, die man zu wenig schätzt, weil sie früher überschätzt wurde. Freilich ist sie kein Organon der Untersuchung; aber sie schafft Gleichgewicht des Denkens, wo die Meinungen schwanken; indem sie die Aufmerksamkeit gehörig vertheilen lehrt auf das Mannigfaltige, was eins neben dem andern muss erwogen werden, wenn man sich nicht mit fragmentarischem Denken begnügen will, sondern vollständige Resultate verlangt. Nur solche aber sind zur Anwendung brauchbar, während unvollständige Theorien in der Praxis überall anstossen.

Die Idee des Rechts setzt eine gemeinschaftliche Sinnenwelt voraus. Hierbei sind es nicht bloss die körperlichen Bedürfnisse, die befriedigt sein wollen, sondern es ist ganz besonders der *Darstellungstrieb*, der im Kinde wie im Helden wirkt, der die Bilder seiner Phantasie in der Wirklichkeit realisiren will, durch die wir *absichtslos* mit Andern zusammenstossen, die mit denselben Gegenständen beschäftigt, als Vernunftwesen ebenfalls *ihrer* Darstellungstriebe gemäss ihre Ideen höherer und niederer Art ins Werk zu richten suchen.

Der gebildete Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er dem Streite ausweicht, wo er am leichtesten ausweichen kann, oder er sieht, dass es dem Andern schwerer wird. Aber er wird sich nicht lächerlich oder schwach zeigen wollen, wo er den Andern fühlen lassen darf, dass er hätte den Streit vermeiden sollen; er wird dann sein Recht behaupten.

Rechtsgesellschaft.

So Vieles auch die Rechtsgesellschaft positiv bestimmen muss, so gewiss sie erst in wirklichen Staaten zur Consistenz gelangt, so oft begegnet es doch auch, dass man den Staat nicht behelligen, Geschäfte vorher abmachen will u. s. w. Dann kommen die Fragen des sogenannten Naturrechts — oder, wenn man

will, dass Niemand sich soll mit Grunde beklagen können, die *Idee* der Rechtsgesellschaft selbst in Betracht. Dies ist im Grunde die Mehrzahl der menschlichen Angelegenheiten.

Die Aufforderung zu dieser Untersuchung liegt also vorzugsweise in der Unsicherheit und Schwankung der rechtlichen Präsumtionen.

Vom Zwange ist auch hier noch nicht die Rede. Weder *gegen wen*, noch *wem* und *wie weit* der Zwang erlaubt, noch *durch welche Macht* er ausführbar ist. Sondern nur von der Forderung, welche Einer gegen den Andern darf laut werden lassen, welches nur unter Voraussetzung der Einstimmung des Andern geschehen kann; also genau genommen nur in Folge seines schon erklärten Willens; mithin seiner geschehenen Einstimmung oder des vorhandenen Rechts. Der rechtliche Wille ist der Wille des *Wir*.

Es fragt sich aber hier, welche Einstimmung da nöthig sei, wo man den Willen und die Einsicht schon hat, dass kein Streit sein solle. Dabei bleibt den übrigen praktischen Ideen vorbehalten, die nothwendigen Einstimmungen auch ihrerseits anzuzeigen; daher die Lehre von der Rechtsgesellschaft durch *jede* von ihnen Erweiterungen zu erwarten hat. Das eigentliche Uebel des Unrechts liegt überhaupt in den Gesinnungen. Theils unmittelbar in der des Streits, theils in denen des Misstrauens, welches zur Falschheit und zur Gewalt führt. Die *Gesinnung* muss gebessert werden, die Sicherung ist hier nur *Mittel*. Man muss daher keine Rechtslehre ohne Pflichtenlehre verlangen; die Moral nicht als eine Lehre von unvollkommenen Pflichten geringschätzen. Die Rechtsgesellschaft muss aus höhern Gesichtspuncten angesehen werden; nicht bloss juristische Cautelen dürfen sie regieren, wenn die Gesetzgebung etwas taugen soll. Kirche und Staat müssen sich gegenseitig um einander bekümmern.

I. Die Voraussetzung der Rechtsgesellschaft ist, dass jeder den Streit vermeiden wolle. Also: in allen unsichern Präsumtionen liegt die Aufforderung, dass, wo möglich, die Bereitwilligkeit zum Vermeiden des Streits auf beiden Seiten in gleichem Grade vorhanden sei, wie der Streit *leichter* könne vermieden werden. Also soll wo möglich, *ius summum* vermieden werden, d. h. keiner soll ohne Noth *hart* an die Rechtsgrenze drängen, sondern man soll suchen, der Grenze eine hinreichende

Breite zu geben, damit nicht aus der nächsten Bewegung der Streit wirklich entstehe.

Der gesellschaftlichen Autorität muss also eingeräumt werden, dass sie die Streitenden möglichst von einander entfernt halte. (Anwendung hiervon auf Vater, Mutter, Kinder, Nachbarn.)

Die Gesellschaft bestimmt, wer sein Recht *beweisen* solle.

Es muss *bewiesen* werden, dass Ausschliessung Anderer zum Gebrauche der Sachen nöthig sei. — Zweckmässigkeit der Gemeinheitstheilungen? — Zwar muss jede Sache ihren Herrn haben, damit nicht Streit entstehe; allein es kann auch eine Sache entschieden ausser Gebrauch gesetzt werden. Das ist ein negativer Gesammtbesitz der Contrahenten. Dies wäre anstatt der Verjährung möglich, die immer streng genommen ein Unrecht der ganzen Gesellschaft gegen den Ausgeschlossenen wird, wenn er zurückkehrt. Oder man würde sich durch *bedingten* Besitz und Gebrauch helfen können, wenn nicht das *Verwaltungssystem* widerspräche. Beim Gesammtbesitz genirt Einer den Andern, um so mehr, wenn jeder den möglichen Vorwurf scheut, er wolle den Andern verkürzen; — damit hängt die Absonderung der Personen zusammen. Sonst könnte man ein patriarchalisches Verhältniss grosser Gutsherrn und deren Fürsorge für Pächter und Untergebene zweckmässiger finden. Diese Frage trifft die *Dienstverhältnisse;* welche allerdings das Handeln aus eigener Neigung und Einsicht abspannen; aber die Güter besser zusammenhalten.

Beschränkung auf Personen, die einen vesten Willen haben. Ausschliessung der Minderjährigen, Wahnsinnigen, Verschwender, Frauen? — Der Streit ist leichter zu schlichten oder zu meiden, wenn er sich auf wenige Personen reducirt. In sofern ist der psychische Mechanismus (der zunächst zu kleineren partiellen Gesellungen führt) vortheilhaft, und hat die Präsumtion für sich. Doch muss dies selbst den Ausgeschlossenen vortheilhaft sein, um ihren Willen endlich auch *für sich* zu haben. Man muss ihnen die Schwierigkeit des Streits und *ihre* Gefahr begreiflich machen.

Knechtschaft — wie weit zu gestatten, da sie an Willenslosigkeit grenzen könnte? Hiergegen muss sie möglichst geschützt werden. *Facio ut des* — Knechtschaft, ist sehr viel schlimmer, als *facio ut facias*, im Verkehr des Lohndienstes, wo das Geld nur das Zeichen ist, dass man *gegenseitig* für einander *arbeite.*

(Kinder in Fabriken, die wie Thiere aufwachsen; — umgekehrt: Zwang zur Schule?)

Das Urtheil: der Streit missfällt, gilt allerdings auch dem Berechtigten, in sofern nur durch sein Nachgeben der Streit aufhören kann. Novation. Vergleich. Daher muss man sich auch unvollkommenen Ersatz gefallen lassen; (beim Ersatz nothwendige Vergleichung der Werthe; Geld zur leichtern Auseinandersetzung;) daher muss sich der Gläubiger, der im Concurs nichts bekommt, zufrieden geben, daher muss er sich manchmal die Processkosten gefallen lassen. Dazu die Unterwerfung unter die Weitläuftigkeit und den Zeitverlust bei der *Rechtspflege*. Ueberhaupt darf an keine *absolute* Sicherheit der Rechte gedacht werden; das Criminalrecht darf nicht alle höhern Rücksichten bei Seite setzen. Die Rechtsgesellschaft muss sich nicht *bloss* durch Zwang sichern wollen, sondern auch durch die Sitte d. h. durch die Kirche (Eid), Schule, das Cultursystem überhaupt.

Bedingungen der Verträge. Stillschweigende, vermuthete Einwilligung, wo sie unvermeidlich ist? — Zusammensetzung der Verträge, eine Quelle grosser Schwierigkeiten! Wie viel fällt weg, wenn *ein* Punct aufgegeben wird?

Doppelseitigkeit der Verträge dient *in der Gesellschaft* zur Warnung für den, welcher einseitig fehlt. Die Gesellschaft *verhütet*, dass nicht das Uebel weiter einreisse. *So* ist die Doppelseitigkeit gut.

Aus dem *Beitreten* entstehen Ungleichheiten. Zu je Mehreren Einer hinzutritt, desto mehr ist der Nachtheil des nothwendigen Beitretens auf seiner Seite. So lange die Gesellschaft sich noch nicht stark fühlt zu ihrer Vestigkeit, werden die Beitretenden nahe gleiche Verhältnisse erlangen. Aber wenn sie keine Beitretenden mehr wünschte, so werden *Hintersassen*, passive Bürger entstehen. Also — Ungleichheiten der Personenrechte, des Standes. Die Verschiedenheit der *beweglichen* und *unbeweglichen* Güter kommt hinzu. Die unbeweglichen wird die ältere Gesellschaft an sich zu halten suchen; (Majorate, Lehen, Rechte der Agnaten; das alles ist rechtlich *möglich;)* die beweglichen werden mancherlei Geschäfte, Gewerbe veranlassen. Theils hierauf, theils auf den *Dienst* in der Benutzung der unbeweglichen werden die passiven Bürger sich legen. Verschiedenheiten im Sachenrechte. Privilegien. Corporationen bei gleichem Interesse. — Die Sterblichkeit der Menschen wird machen,

dass die Beitretenden allmälig einrücken in die leer gewordenen Plätze, — mit mancherlei Verschiedenheit der Gunst oder Ungunst. *Testamente* und *Intestatenbfolge.* Letztere *bewegt* die Güter am *wenigsten;* darum bleibt durch sie der Streit weiter entfernt und sie wird den Vorzug bekommen. Hier wird es besonders bei der *haereditas iacens* wichtig, dass die dinglichen Rechte auch Sachen als *Subjecte* von Verbindlichkeiten darstellen. Dahin gehört schon das *Pfand;* hauptsächlich aber die Erbschaftsmasse, von der Schulden bezahlt werden müssen. Auch wartet eine Erbschaft auf den *posthumus.* (Das dingliche Recht ist immer vollkommen *innerhalb* der Rechtsgesellschaft. Alle sollen zu dem *ganzen* System der Rechte zusammenstimmen. Im Gegenfalle leidet die Rechtsgesellschaft an einer tiefen Wunde; sie kann alsdann nicht mit Sicherheit Einer Gesetzgebung folgen.) — In die Fähigkeit, Contracte zu schliessen, werden sich Ungleichheiten des Standes, des Alters und der Bedürfnisse mischen. Es wird eine verwickelte Gesetzgebung (allmälig!) entstehen. Es wird schwer halten, Consequenz und Gleichheit der Personen vor dem Gesetz wieder zu erlangen. Es wird zur Vermeidung des Streits nach längeren Fristen nöthig werden, die Gesetzgebung und alle Rechtsverhältnisse zu revidiren. Davon ist *Verjährung* ein Bruchstück; nebst der Disposition über die Güter des Verschollenen. — Aus den Ungleichheiten der Lage der Menschen in der Rechtsgesellschaft entstehen Ungleichheiten *der persönlichen Ausbildung* mit ihren Folgen. Soll die Rechtsgesellschaft neue Ankömmlinge berücksichtigen: so muss sie auf persönliche Ausbildung den grössten Werth legen. *Ehe und Erziehung!*

II. *Gesellschaften innerhalb der Rechtsgesellschaft.* — Da sie eine grössere Macht erzeugen und leicht Streit drohen können, so stehen sie unter schärferer Aufsicht und Begrenzung. — Grosses Uebel der Absonderungen, wodurch Recht in kleinen Kreisen dem allgemeinen Recht gefährlich wird! Verknüpfung der Communen, welche ungern Befehle aus der Ferne annehmen werden. Vota in der Gesellschaft. Majorität ist nicht durchaus bestimmend, wenn nicht die Gesellschaft *im Ganzen* bleiben muss und will. Aber Majorität ist unvermeidlich gebietend im Einzelnen, wenn man *im Ganzen* vereinigt bleiben will, es sei denn, dass man einstimmig eine Auctorität als entscheidend anerkenne.

Häusliche und Religionsgesellschaft sind älter als die Rechtsgesellschaft im Grossen. Diese muss jene dulden, und wird in der Wirklichkeit durch *disciplina domestica* und *ecclesiastica* vielfach bestimmt. — Von allen diesen Gesellschaften mus das *Kahle* und *Schlechte* der bloss naturrechtlich auf Willkür gestützten Lehren gezeigt werden. Es ist hier die schwache Seite der Naturrechte, und davon muss schon *vor* der Staatslehre gesprochen werden.

Religionsgesellschaft, Kirche. Kein strenges Recht zu *äusserer* Religionsübung; kein Recht, solche zu erzwingen. Aber grosse Aufmerksamkeit auf die Kirche, sofern sie, weiter reichend als die Rechtsgesellschaft, eine äussere Macht für oder gegen dieselbe werden könnte; Aufmerksamkeit auf die Einzelnen, sofern ihr Cultus ein Bekenntniss sittlicher Gesinnung ist. — Starke Neigung der Gläubigen, andere Einstimmende zu finden. Der Glaube verbrüdert die Menschen! und spaltet sie! Er gehört zu den stärksten geselligen Kräften. Daher Wichtigkeit einhelliger Religionsübung. Je mehr Secten, desto mehr Zerfall der Gesinnungen und des Vertrauens. Daher möglichst wenige Symbole! Sonst verengt man den Kreis, worin Einhelligkeit stattfinden kann. Also: Präsumtion für freien, jedoch anständigen und Niemand beunruhigenden Cultus. Uebrigens gehört dies zum Cultursystem. Aristokratie der Kirchen*lehrer*, wegen der Unwissenheit der meisten Kirchen*glieder*. Monarchie der Beaufsichtigung, damit die verschiedenen Lehrer nicht offenen Streit beginnen.

Wohl gegen die Idee der Vollkommenheit wird in dem Staate gefehlt, wo die Menschheit in Finsterniss wandelt und die Regierung das Licht der Aufklärung mit Fleiss entfernt hält. Aber *Rechte* schaffen erst die Willensverhältnisse; und wenn kein Trieb da ist zu forschen und zu lehren, so ist es keine Beleidigung eines *Rechts*verhältnisses.

Gewissensfreiheit. Soll das heissen Freiheit zu sprechen, unter gewissen Umständen, mit gewissen Personen, unter gewissen Sachen, an gewissen Orten? u. s. w. Wer will das im Einzelnen bestimmen? So viel weiss man aber, dass, wo sich ein Trieb im Menschen regt, sich auszubreiten, körperlich, und [illegible]h mehr: *geistig*, dass da kein Tyrann den Darstellungstrieb

hemmen darf, oder er erhebt Streit gegen das natürliche Bedürfniss, das immer *in der Nähe* ist und darum die Ansprüche des vermeinten Rechts sehr schwankend und schwach macht; gleichsam wie auf der Schwelle lauernd stehen das Naturbedürfniss und das Recht einander entgegen. Dennoch ist es leicht schimpflich Triumpflieder zu singen über errungene Freiheit; man soll die bestehenden Rechte anerkennen. Es sei denn dass natürliche Bedürfnisse und die Noth wirklich zum Gegentheil getrieben hätten.

Zur Staatslehre. — Privatwillen, Formen und Macht sind drei nothwendige, aber bewegliche und veränderliche Factoren für den Begriff des Staats; keiner derselben darf Null werden. Privatwillen, gesellschaftlich vereinigt und Formen würden eine Gesellschaft ergeben, aber keinen Staat. Macht und Gemeinwillen, könnte man sagen, sind im Begriffe einen Staat zu bilden, aber noch ist er nicht vorhanden, lediglich darum, weil keine Formen (Gesetze u. s. w.) vorhanden sind. Aber alles dieses gibt einen blos theoretischen Begriff, keine praktische Idee.

Grundvoraussetzung: auf Einem Boden wollen viele Menschen bleibend mit einander leben. Daher *a*) gegenseitige Nachgiebigkeit, wobei sich die Kräfte ins Gleichgewicht *nach der Hemmung* setzen werden. Dies muss man sich gefallen lassen. Menschen, die andern nicht nachgeben wollen, und dem Eintreten des Gleichgewichts der vorhandenen Kräfte widerstreben, taugen nicht zum Staate. *b*) Verknüpfung der kleineren Gesellschaften zu einer Gesammtheit. Der allgemeine Wille ist ursprünglich partiell, in den einzelnen geselligen Kreisen, den kleinen und grossen der mannigfaltigsten Art. Er geht nicht von der Macht aus, ist nicht das Werk des Machthabers, sondern muss von ihm sorgfältig erkundet werden, obgleich nicht durch Fragen an die Willkür. Aber ihm fehlt Einheit und Richtung aufs Ganze. Diese giebt ihm die ordnende Macht, indem sie ihn mannigfaltig umformt, und zum Theil der Einheit wegen abändert. Dadurch entsteht neben der Attraction, indem man der Macht bedarf, auch Repulsion, welche unmerklich bleiben muss. (Auf das *Verhältniss* der Attraction und Repulsion kommt's an; daher die grosse Verschiedenheit gleich *vester* Staaten.) Die Attraction wird geschwächt, wenn die Macht unnöthig drückt;

sie wird aber auch geschwächt, wenn die Ordnung zur Sitte geworden ist. Dann entsteht die Einbildung, die Macht wäre nicht nöthig, und so kann die geringste Repulsion gefährlich werden. Damit dies nicht geschehe, muss die Macht möglichst den Wünschen vorangehn, um als bauend, schaffend, fördernd, wohlthätig empfunden und geachtet zu bleiben. *Persönliche* Grösse ist hier besser, weil sie Vertrauen und Respect gegen Personen erzeugt (Monarchie, Dynastie). Macht, die nicht schützt, findet keine Anschliessung. Sie hat das Vorurtheil überdies gegen sich, in sofern sie der schützenden Macht Abbruch thun kann. Davor hüte sich der Adel! Er muss *activ* — nicht wartend auf Höhere und Niedere — sich der Macht anschliessen, um mit ihr vereint die Untern zu schützen, nicht bloss ihre Schutzkraft, sondern auch ihre Neigung zu schützen, verstärkend. Dies gilt für Pairskammern. Sie müssen *für* die die Regierung *wirken*, aber zugleich dieser die *Motive* klar machen, um derenwillen *sie für die Nation* zu sorgen hat. (*Theilung* der Angesehnen! wenn *neben* dem Adel sich berühmte Männer zeigen.)

Der Staat beruht auf nothwendiger Unterordnung, d. h. auf Verträgen und dem *pactum subiectionis*, welches aber nicht willkürlich aufzuheben ist. Darin liegt nothwendiges Anschliessen an die vorhandene Macht. Solche lässt sich wohl zerstören, aber nicht beliebig wieder schaffen; sie stünde sonst nicht vest. Man muss die Macht nehmen, wo man sie findet; wer sie stiften würde, der hätte sie in der Gewalt. Stiftung der Macht kann nur heissen: Darbietung von Gelegenheiten, dass der Machthaber sich bevestigen möge. Dies gilt insbesondere von der Wahl einer königlichen Familie, wobei immer die Anerkennung des Bedürfnisses der persönlichen Grösse zum Grunde liegt.

Dass die Macht auf Einem Boden nur Eine sein kann, gilt für den Boden jeden Orts insbesondere. Ortsobrigkeiten. Hängen diese ab von einer Centralgewalt: so ergiebt der Kreis der höchsten Centralgewalt den Staat innerhalb seiner Grenzen. (Gegensatz gegen die beseelte Gesellschaft.) Die Centralgewalt muss an jedem Orte die dort nöthige Gewalt lassen; sie braucht die eigenthümlich örtlichen Gesellungen nicht alle auf eine Form zu bringen; sie muss aber die Einheit des Ganzen vor aller Gegenwirkung der Theile hüten.

Je grösser das Staatsgebiet und je mannigfaltiger die Staatsgeschäfte, desto gewisser ist die Oberherrschaft in der That bei dem Oberherrn nur in Verbindung mit seinen Räthen, mithin abhängig von der vorhandenen Cultur. Mängel dieser Abhängigkeit, wenn die Cultur vielförmig und nicht durchdringend genug! Schwierigkeit der Einheit, wenn die Oberherrschaft nicht monarchisch!

Die Macht ist nie ganz concentrirt, da der Reichthum es nicht ist. Um die Reichen sammeln sich nothwendig die Armen, um Dienste anzubieten, sobald sie nicht mit Vortheil auswandern können. Hier also kommt es an: 1) auf die rechten Dienstverhältnisse; wer die Armuth missbraucht zum Despotismus: der muss es von Seiten der Regierung empfinden, ehe der Zorn des Volks erwacht; — 2) auf die Gesellschaft der Reichen unter sich, die unvermeidliche Aristokratie. Diese soll ihre gemeinsamen Angelegenheiten nicht absondern vom Volk. Thut sie es, so darf sie nicht ihre Verbindung behaupten. Dazu nun sind Landstände und schon Provinzialstände gut; denn deren Zusammenstellung hängt ab von den Wählern. Sind also die Wähler das Volk, so hat dies die Macht, der Aristokratie eine Form ihrer Verbindung zu geben. Sind aber die Knechte zu tief unter den Wählern; so hilft dies doch nur eine neue Aristokratie der Wähler zu erzeugen. Es bleibt also der Regierung immer noch das Problem, die Knechte in die rechte Lage zu setzen. Will sie das nicht oder kann sie es nicht, so mag sie das Problem den Ständen vorhalten. Belohnung durch Ehre ist wohl das beste Mittel, um ohne Rücksicht auf Landstände diejenigen Reichen auszuzeichnen, welche am wenigsten Despoten sind. (Beste Pairskammer!)

Die Macht ist so wandelbar, wie die Meinung, auf der sie ruht. Die Meinungen wachsen, culminiren, nehmen ab. Es sind Meinungen von Staat und Personen. Wiewohl nun mehrere schlagfertige Armeen nicht auf einem Boden sein können, ohne in Streit zu gerathen, wenn sie nicht verbündet sind: so können doch der unvollkommenen, werdenden, heimlich wirkenden Kräfte (Jesuiten!) sich mehrere neben einander in einem Bildungszustande befinden, wobei es zweifelhaft bleibt, welche sich am schnellsten fertig zeigen werde zum Zuschlagen. (So in Frankreich 1830.) Wo man dem Regenten nicht einmal freistellt, eine bedeutende Landarmee im Lande zu haben: —

wo das monarchische Lebensprincip: *Ehre,* selbst der Armee nicht zu Gute kommt, weil die Beehrung von oben her keinen Wiederschein von unten her gewinnt (wie in England): da sagt das Volk selbst ganz laut, es könne die Macht fortjagen, sobald es sie nicht mehr wolle. — Könnte es auch die Aristokraten fortjagen? Hier zeigt sich: der König ruht auf dem Adel; die Aristokratie wurzelt im Volke selbst. *Sie hat sich nicht von ihm getrennt!* Uebrigens liegt in der Natur der Sache, dass Alle zusammen immer *mächtiger* sind, als Einer; aber es liegt auch in der Natur der Sache: dass nur der gemeinsame Druck sie Alle gegen ihn vereinigen kann; dass eben daher der vorsichtige Regent sich hüten wird vor *allgemeinem* Druck; dass, indem man diese Vorsicht bei ihm voraussetzte, man sich ihm anvertraute; dass hiebei zwar eine Unsicherheit für *Einzelne* übrig bleibt, dass aber diese Unsicherheit auch beim Wechsel des Machthabers unvermeidlich sein würde; dass also der Machthaber sich nur vor allem zu hüten hat, nicht allgemeinen Druck *unvermerkt* aus veralteten, früher erträglich gefundenen Verhältnissen entstehen zu lassen. (Recht der *Reformen* von Seiten des Machthabers, selbst auf Kosten des Einzelnen. Güterablösung.) Im Verhältnisse gegen den Machthaber fliesst Recht und Macht sehr nahe zusammen. Denn die Menschen willigen ein, wenn sie müssen; dagegen empören sie sich, wenn sie den Gehorsam nicht nöthig finden. Deshalb kann dem Machthaber nicht verdacht werden, dass er stets auf seiner Hut ist. Seine Stellung ist schlimmer, als die des von ihm geschützten Unterthans. Er darf wohl sagen: ich schütze euch, aber wer schützt mich? Darauf müssen Alle antworten: *wir! Eigentlich ist die Summe der Rechte aller Unterthanen auf Schutz, Ordnung, zweckmässige Verwaltung und Einrichtung so gross, dass sie den Regenten zu erdrücken droht;* daher viel Nachsicht stets nöthig! Der stärkste rechtliche Schutz für den Regenten besteht darin, dass ihn angreifen so viel heisst, als die Gesammtheit angreifen. Das sichert ihn gegen Einzelne, aber nicht gegen Alle. —

Regierungsform. „Das Volk hat Freiheit sie zu wählen??" Nein! Diese Freiheit wäre Anarchie, und das Resultat der Wahl wäre desto gefährlicher, je willkürlicher. Wo Macht *ist,* da *muss* sie anerkannt und genutzt werden. Doch gilt dies in sehr verschiedenem Grade, nach Maass der *vorhandenen* Un-

gleichheit. (Polnische Reichstage. *Liberum Veto.* Confoderationen.) — Die Souverainetät des Volks ist Missbrauch des Worts. Zwar ist der *allgemeine Wille* die Voraussetzung des Staats; aber dieser Wille selbst ist eben so, wie jeder Wille, Gegenstand des sittlichen Urtheils; mithin hat er Pflichten anzuerkennen. Das Wort *Souverain* aber bezeichnet die Oberstelle im Machtgebiete; selbst wenn eine solche Oberstelle nicht durch eine bestimmte Person, sondern von Mehreren wechselnd besetzt ist. — Aristokratien haben den Vorzug der Beständigkeit gegen die Monarchien, (vollends gegen die Wahlreiche!) Nothwendigkeit des Adels. Wo man das Ansehn der Vergangenheit nicht mehr achtet, da wird bald jedes Ansehn lästig gefunden, auch das der Gegenwart. Ostracismus, der sich der Besten beraubt, und die Mittelmässigkeit zur Pflicht macht. Einbildung, als wäre der Staat schon nicht mehr nöthig! — Was ihn wichtig macht, muss gezeigt, und durch sein Wohlthun bewiesen, ja fühlbar gemacht werden. — Demokratie ist eine öffentliche Lüge in *grossen* Staaten. Zuneigung dazu führt zum allmäligen Zerfallen in kleine Staaten und zu deren kleinen Eifersüchteleien. Die wirkliche Demokratie führt zur Tyrannei. Eine herrschende *Stadt* (Rom!) ist damit nicht zu verwechseln. Der *Staat* ist dann keine Demokratie. — Kleine Staaten können übrigens die Macht nicht hoch heben, daher sind kleine Monarchien unnatürlich.

Monarchie — warum nicht Despotie? Weil der Monarch sich und die Seinigen zu erhalten sucht. Despotie ist am ärgsten da, wo der Despot sein kurzes Leben geniessen will, während er den Mord immer zu fürchten hat; und wo er mit Morden, Blenden, Verstümmeln der Seinigen anfing, um sich auf dem Thron zu bevestigen. Die Frage: wodurch erhält sich die Macht? ist eben so ursprünglich, als die andre: wer schützt gegen die Macht? Die Erhaltung beruht gerade darauf, dass Würde und Vertrauen gewonnen und erhalten werden. In Despotien ist ein Wettstreit des Verraths und der Arglist und der Gewalt. In diesem Wettstreit *sucht* sich der Despot als den Stärksten zu halten, so lange es geht. Er selbst schwebt in beständiger Furcht. (Dionys!) Er schont seinen Anhang, weil er muss. In der wahren Monarchie vertraut der Monarch, dass man seiner bedürfe. Und alle Schwierigkeit, welche in dem Druck und Gegendruck der Kräfte liegt, macht, dass man

den Monarchen wenigstens als ein nothwendiges Uebel erkennt. „Eine Republik können wir einmal nicht haben und nicht halten, darum brauchen wir einen König.“ Wo man hingegen leichtsinnig die Anarchie wählt, um nicht gehorchen zu müssen, da steht der Regent nicht vest. Also Besonnenheit — Vorschauen auf die Folgen, hält Volk und Adel und Regenten zusammen, von beiden (allen) Seiten! Mässigung überall! Schwindelei, sei es auf dem Thron oder in der Hütte, zerstört den Staat. Unter dieser Bedingung kann auch eine Republik bestehen und gedeihen. Nur gegen Verbrecher, gegen eingerissene Unordnung ist sie doch schwach.

Was hält den Monarchen zurück? Fundamentalgesetze, sagt Montesquieu! Wer giebt diesen Sprache? — 1) Friedrich der Grosse wurde zurückgehalten, wo er besorgte, den Staat in Unordnung zu bringen. Er brauchte also kein Gesetz. Die Natur der Sache war ihm bekannt. Wo sind die Friedriche? — 2) Montesquieu dachte ohne Zweifel an Parlamente. Wer schützt diese im Fall der Widerrede? Altes Ansehn? Oder die eingesehene Nothwendigkeit, dass sie *nöthig* sind und geschont werden müssen? — Sehr relativ! Blosse Richter sprechen nur Recht, auch selbst, wenn die Justiz als heilig betrachtet wird. Sind sie mehr, so sind sie Beamte. Denen droht mindestens unfreiwillige Pension. Und die Pension — verräth schon Rücksicht auf die öffentliche Meinung. — 3) Die Räthe des Monarchen? Der Staatsrath? Also in diesen ist Einsicht und Muth? Eben die Räthe sind oft Verführer, wenn sie nur treue Diener der *Person* sein wollen. — 4) Die Volksstimme? Wenn sie Respect hat und wenn sie — Recht hat. Wie, wenn eins oder das andre fehlt? 5) Weise Männer? Wenn sie da sind, wenn sie sprechen, wenn sie irgend wo Gehör finden. Es giebt *für sie* allerdings eine Pflicht der Freimüthigheit. *Junge* Männer dagegen sollen bedenken, dass ihnen wohl noch manche Veränderung ihrer Meinung bevorstehen könne, und dass ein politischer Charakter nicht mit Würde kann gewechselt werden. *Allgemeine Grundsätze* reichen zur Wirkung auf einen *bestimmten* Staat nicht hin. — 6) Also das Gesetz? Wie, wenn das Gesetz gebrochen wird und das Beispiel der Gesetzlosigkeit dadurch recht auffallend, und gewöhnlich, und Maxime wird für alle klugen Leute, die die Welt kennen? Eher Alles zugleich von 1—5. Dann verlässt man sich wenigstens nicht aufs blosse Gesetz. Dann

wirkt bald dies bald jenes, und bleibt in Uebung. — Wie aber, wenn die Menge gefürchtet wird? Oder auch die Reichen und Vornehmen? Jede Furcht macht Regenten und Minister scheu, klug, zurückweichend selbst von richtigen Plänen, die aber lange verfolgt sein wollen. Sie lähmt auch die nothwendigen Maassregeln. — Also kein Monarch? Lieber wechselnde Consuln, Präsidenten und dergl.? Solche zeigen Anfangs eine recht einladende Aussenseite. Aber hintennach —? Will man wechseln, so oft das *desinit in atrum piscem* zum Vorschein kommt? Von jedem den guten Anfang oben abschöpfen? So hat man nichts Zusammenhängendes, Nichts, was zur Reife kommt. Republiken haben ihre geheimen Intriguen *immer;* ihre grossen Momente *selten.* In ihnen werden die Aemter mit erniedrigenden Petitionen gesucht, also nie mit voller Würde verwaltet. Es ist immer etwas vom polnischen *Veto* darin.

Diejenige Staatsform steht am vestesten, welche sich bei eintretendem Gleichgewicht der Kräfte von selbst erzeugen würde. Sie nähert sich aus bekannten Gründen stets der Monarchie, wiewohl nicht immer der erblichen und absoluten. Was historischen Grund hat, kommt nach dem Wechsel der Dinge allermeist wieder zum Vorschein. Künstliche Staatsformen sind kostbar und ihr Verfahren weitläuftig.

Kennzeichen der *guten* Monarchie: *Volksbildung,* welche die zweite Macht selbst stiftet; der *schlechten*: *falsche Ehrenpuncte* absichtlich gestiftet. Wo die zweite Macht *wirklich* ist, wird sie ihre Formen (Parlamente, Stände u. s. w.) wohl meistens finden. Stände, welche Interessen repräsentiren, sind übrigens besser, als solche, die den wandelbaren Volkswillen kund thun.

Repräsentation ist Hülfsmittel, dem Unglück unfähiger Regenten auf rechtlichem Wege abzuhelfen, und die vollständige Leistung dessen zu verbürgen, was den Beamten obliegt. Aber dabei Bedenklichkeit wegen der parteiischen Stellung der Machthaber, dann wegen Absetzbarkeit und Erschlaffung der Beamten; und wegen des ehrgeizigen Geschwätzes, welches die Minister auch zwingen kann, an Worten zu künsteln.

In repräsentativ constituirten Staaten ist man verpflichtet, vorauszusetzen: dass die repräsentirende Versammlung nicht als Gegengewicht wirke, sondern zur reiferen Ueberlegung und bequemern Ausführung. Der Respect fordert, in ihr selbst alles Licht vorauszusetzen, was in der Gesammtheit der Wählenden

vorhanden war, und so viel Aufmerksamkeit, als nöthig, um aus der öffentlichen Meinung das Beste prüfend aufzunehmen. Also nicht, sie als retardirend zu betrachten, wodurch der Werth der Monarchie verlieren könnte. Dadurch wird aber den Beamten nicht die Pflicht abgenommen, ihrerseits aus der unmittelbarsten Kenntniss der Geschäfte die nöthigen Anzeigen zu liefern. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass, wo viel geredet, da wenig gehört wird. Vor allem sind repräsentative Staaten keine herrschenden *Städte*, wie bei den Alten, sondern das *Land* giebt auch seine Stimme; der *Adel* und die *Bauern* sollen etwas gelten. Dadurch wird der Staat erst *stabil*, wenn er weder eine Tyrannei einer Hauptstadt mit ihrer politischen Gährung, noch einen Städtebund als *Föderalismus* duldet. Einräumung einer repräsentirenden Versammlung ist von Seiten des Regenten eine grosse Achtungsbezeigung gegen die Nation; das *Princip der Ehre* muss dadurch verstärkt werden, indem Achtung unter Gebildeten allemal gegenseitig ist. Repräsentation richtet sich nach den Zeiten. *Sous les deux premières raçes on assembla souvent la nation; c'est à dire, les seigneurs et les evèques; il n'était point encore question des communes. (Montesquieu.)*

Klippen der Repräsentation: *Wer* wählt? die Reicheren. Wer wird gewählt? die Angesehenen. Wie viele von jedem Stande? nach dem Ansehn des Standes. Wie wird discutirt? in Folge glänzender Reden, wo die Redner ihr Interesse und ihren Ehrgeiz gelten machen. Wie beschlossen? nach einer wandelbaren Majorität. — Unter den Wählern sind viele geistige Nullen. In den Discussionen spalten sich die Interessen; es giebt Siegende und Besiegte statt eines wahren Gemeinwillens. Wie können sich da, in diesem Streite der Meinungen, richtige Maximen bilden? wie sich vereinigen, wo die Majorität, wandelnd und wechselnd, die Totalität der Pläne zerstückt und inconsequent einige Theile *Eines* Planes annimmt oder verwirft? wie können die Maximen vereinigt gebraucht werden, wenn jeder Beamte auf Veränderung der Gesetzgebung gefasst sein muss? — Dagegen anerkannter Vortheil der *erblichen* Monarchie, dass die oberste Stelle dem Ehrgeiz entrückt ist; anerkanntes Glück, wenn ein *tüchtiger* Regentenstamm vorhanden ist. Diese Tüchtigkeit zeigt sich vor allem darin, dass die Regenten in gefahrvollen Lagen die Ehre der Krone über das Leben und alle Vortheile des Lebens setzen.

Es sollen *Vergleichungspuncte* für verschiedene Staaten angegeben werden: Ob die kleinern Gesellungen sich mehr oder weniger einer grossen nähern? — Ob sie sich den Ideen nähern? — Wie genau die Formen zu ihnen passen? ob dieselben auf einmal oder successiv und zufällig entstanden? — *Wie viel* Macht nöhig? (Amerika braucht weniger bis jetzt, wegen ererbter Cultur und ruhigem Volkscharakter.) Wie weit die vorhandene Macht etwa durch Krieg u. s. w. gesteigert? — Wie weit die Machthaber *durch* ihr Emporsteigen vom Volk *getrennt* sind? (Sowohl für Monarchen als Aristokraten höchst wichtig. Könige, welche mancherlei Schicksale mit ihrem Volke theilten, können so mächtig werden, wie sie wollen, sie bleiben ihrem Volke verbunden. Napoleon's Dynastie würde es nicht lange geblieben sein. Sultane, geboren und erzogen im Serail.) — Wie viel Gewicht die Aristokratie entweder an sich oder in der Monarchie hat? (Dahin gehört die eifersüchtige Sorge wegen der *Gleichheit,* durch welche die Artistokraten immer gedrückt sind, weil keiner *über* den andern hervorragen, keiner auch zum Nachtheil des Standes *unter* das Niveau der übrigen herabsinken, keiner weder dem Monarchen noch dem Volke zu nahe treten darf. — Der Monarch bestimmt gern den Rang *trotz* der adligen Geburt; aber umgekehrt widersteht ihm hierin die *erbliche* Aristokratie! *L'honneur!* Princip der Monarchie, erst *nach* gebrochener Uebermacht der grossen Lehnsherren. Bei Montesquieu setzt Alles eine mittlere Stellung des Adels als vorhanden voraus. *Nur* so gilt: kein Adel, kein Monarch! Ihm war der wahre Adel derjenige, der als Wächter und Erhalter der Form wirkt. Die *natürliche* Monarchie ist *nicht* absolut; sie hat eine Aristokratie unter sich; daher konnte das Lehnssystem, wodurch sie dieselbe einstweilen zähmte, noch Wohlthat heissen gegen den sonst unvermeidlichen Despotismus, wodurch sich die Aristokratie zu halten sucht.) — Wie breit die demokratische Grundlage — und wie nahe sie der Verbindung ist? (Hier ist Communalverfassung nicht für nachtheilig zu achten, da sie in ihren Kreisen bleibt, sobald nicht etwa die *Hauptstadt* der Sitz des Tonangebens fürs Land und die übrigen Städte ist. Fürchtet man etwa darum die Communalkraft von Paris in Frankreich?) — Ueberhaupt wie nahe in jedem bestimmten Zeitpunkte das Ganze des Staates seinem Gleichgewichte ist? Wo Reibungen von Parteien *nützlich,* da ist das

Gleichgewicht nicht mehr weit entfernt. — Wie schnell *beweglich* die Formen? In guten Monarchien höchst vortheilhaft und ein grosser Vorzug. In Demokratien oder ihnen nahestehenden Staaten höchst nachtheilig. In Aristokratien fast unmöglich.

Ohne Centralgewalt giebt der Verein mehrerer Staaten einen *Staatenbund;* (mit einem Oberhaupte, welches nur Ansehn und keine durchgreifende Macht besässe, wäre es ein *Bundesstaat,* der das Ansehn der wirklichen Machthaber in Schatten stellt; schwerlich zum Vortheil des Ganzen.) Im Staatenbunde giebt es doppelte Intervention, *a)* beim Streite der Staaten, *b)* bei innerer Unordnung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen. — Föderalismus setzt gemeinsames Interesse in grossen Umrissen voraus, bei Fremdartigkeit in anderer Hinsicht. Kann es ein solches geben ausser im Falle gemeinsamer politischer Gefahr? Und wird diese dadurch glücklich abgewendet? Mängel der Föderation entstehen aus dem Egoismus der Städte, und aus der misslichen Frage: ob die Intervention auch einstimmig gebilligt und zusammenwirkend ausgeführt werde?

Ohne Bund stehen die Völker nach dem Völkerrechte in Verbindung, wobei das *ius belli* durch die unvermeidliche Nachbarschaft gemildert wird; so lange die Kriege nicht Eroberungskriege werden. Hier wird Intervention Gegenstand von schwer auflöslichen Fragen. — Die praktischen Ideen fordern das Völkerrecht, die Kirche begünstigt es, und gewinnt dadurch an ihrem Ansehn. — Das Völkerrecht will auch den *entferntesten* Gefahren vorbeugen. Dadurch unterscheidet es sich vom Vorbeugen unter Einzelnen in der Rechtsgesellschaft, und corrigirt die Begrenztheit, wodurch der Staat sich von der idealen Gesellschaft durch sein Machtgebiet unterscheidet. Zum Völkerrechte gehört Intervention, und Forderung, die für Nachbarstaaten gefährlichen Personen zu entfernen. Vor der Intervention noch gegenseitige Beobachtung in Hinsicht auf den Machtgebrauch; — *politisches Gleichgewicht,* d. h. derjenige Zustand, in welchem man zur Ruhe und gegenseitigem Vertrauen gelangt war, soll nicht überschritten werden; bei Strafe, das Vertrauen zu verlieren. Die Beobachtung äusserer Schicklichkeiten, des Ranges u. s. w. desto wichtiger, weil die Macht fehlt. Die Sitten müssen herrschen. Statt der Macht, die über den

Völkern schweben sollte, dient die gemeinsame Furcht vor dem Kriege, und seinen ungewissen Ausgängen.

Einzelne Gebildete leben im Staate, also nicht im Zustande der Selbsthülfe und nicht durch unvermeidliche Nachbarschaft an einander gekettet. Aber feindlich gesinnte Nationen *bleiben* einander nothwendig in der Nähe. Sie streiten als Gebildete. Daher Kriegs*recht,* dergleichen unter Einzelnen nicht vorkommt, mit steter Erwartung des Friedens im Kriege und des Kriegs auch im Frieden.

Gefährlichster Kniff: man führe Krieg nicht gegen das Volk, sondern gegen dessen Regierung. Schlimm, dass es Kriege der Politik geben kann, von denen ein Volk wenig begreift!

Einen ganz andern Charakter hat der Krieg gegen eine aufrührerische Provinz. Man kann mit ihr nicht eigentlich unterhandeln, um sie nicht in Eine Klasse mit unabhängigen Staaten zu setzen. Andrerseits will sie sich losreissen; der Streit ist also um das ganze System der vorigen Rechtsverhältnisse, die von ihr als werthlos, als ein vermeintes unpassendes, dem Wesen nach längst gekränktes Recht bezeichnet werden. Solcher Streit gehört zu den härtesten! Doch bleibt die Nachbarschaft (oder die Gemeinschaft des Meeres) und so muss die Aussicht auf künftigen Frieden auch hier noch geschont werden.

Zum Strafrecht.

Im allgemeinen muss der doppelte Gesichtspunct festgehalten werden, dass durch ein Verbrechen und Vergehen die *Gesellschaft als Ganzes,* und überdies der *Einzelne,* welcher beschädigt wurde, verletzt ist. Das Erstere ist meist *culpa,* denn der Verbrecher denkt in der Regel nicht daran, die *Gesellschaft* zu verletzen. Die Beurtheilung des Verdienten richtet sich nach Beidem zugleich.

Der Begriff der *culpa* wird erweitert: 1) durch Zurechnung der nicht beabsichtigten, aber im Verbrechen liegenden Beleidigung der Gesellschaft; *a*) die dolosen Verbrechen werden dadurch erschwert; *b*) das unvollendete Verbrechen, der blosse *conatus* wird dadurch als Verletzung der Sicherheit strafbar; *c*) die folgenlose Nachlässigkeit kann dadurch strafbar werden. (Beispiel von den drei geladenen Jagdflinten, die zugleich losgingen, mit verschiedenem Erfolge.) 2) durch Polizeiverfügun-

gen. Hier erste Begriffe von der Polizei in vierfacher Beziehung: auf Rechtsgesellschaft, Lohnsystem, Verwaltungssystem und Cultursystem. Hier finden sich Fragmente, die in die Wirklichkeit unserer Staatseinrichtungen eingetreten sind, an denen aber die *Idee* fehlt, und deshalb die Vollständigkeit. — Polizei als *Staats*gewalt muss sehr eng beschränkt sein in Ansehung der von ihr zu verfügenden Strafen; sie ist keine richterliche Gewalt. Ferner aber ist zu bemerken, dass 1) der Zwang zum Ersatze, 2) der Zwang im Gerichtsverfahren in Anrechnung der Strafe zu bringen sind, da *jeder* Zwang sich durch die Billigkeit rechtfertigen muss. Beide Uebel können das gegen den Einzelnen Verbrochene in manchen Fällen weit übersteigen. Dann kann höchstens das Vergehen gegen die Gesellschaft gross genug erachtet werden, um Ersatz und Gerichtsverfahren zu rechtfertigen. (Man denke an Ersatz des Armen gegen den Reichen, und an Gerichtsverfahren gegen den Kränklichen!) Es fällt also dann die *weitere* Strafe weg.

Man soll in der Regel *nicht* voraussetzen, der Verbrecher habe Criminalrecht studirt. Wo demnach das Verkehrte des Verbrechens dem Menschen nicht klar vor Augen lag, da nimmt die Strafe den Charakter der Warnung an; sie wird pädagogisch und muss darauf eingerichtet werden; und darf nicht auf längere Zeit schaden. Dies ist indessen nicht auf *Vorurtheile* auszudehnen, wenn die Verkehrtheit der Handlung *an sich* klar war. (Sand!) Verbrechen aus Fanatismus können nicht entschuldigt werden.

Die Strafübel müssen vollständig zur Abmessung beurtheilt werden. Todesstrafe an sich scheut der rüstige Mann wenig; aber den Tod des armen Sünders, die *Hinrichtung*, scheut er. Sie ist eine *sehr geschärfte* Todesstrafe.

Die Praktiker haben wohl meistens Recht bei der Absorption. Denn das *Motiv* zu strafen wird oft früher erschöpft, als die Billigkeit bei Concurrenz und fortgesetztem Vergehen. (Napoleon auf St. Helena.)

Ganz falsch ist, dass *dolus* im *allgemeinen* strafbarer sei als *culpa*. Die *culpa kann* eben so viel Grund zur Rechtsverletzung enthalten. Es kommt auf die Umstände an. Besser: *dolus* ist nicht strafbarer, als *culpa*, (die auch eingewurzelte Nachlässigkeit sein kann und auf Warnungen nicht achtet.) Die *Bösartigkeit* des *dolus* soll man *nicht* strafen.

Es ist falsch, dass der *dolus* immer auf *sinnlichen* Triebfedern beruhe. Fanatismus!

Man soll nicht durcheinander mengen, was zur Billigkeit und was zum Motive gehört. Die Gefährlichkeit gehört zum Motive. Die eingewurzelte Vestigkeit des *Entschlusses* gehört zur Billigkeit. Die Kraft und Grösse überwundener Hindernisse aber kann *auch* den *Affect* bezeichnen, und zum Milderungsgrunde werden. Und die eingewurzelte *Gewohnheit* kann auch Gedankenlosigkeit bezeichnen, also mildern.

Menschenhass thut nichts zur Beurtheilung des Verdienten. (Eher zur Gefährlichkeit.) Man würde die Gesinnung strafen, die mit der Absicht durchaus nicht einerlei ist. (Nicht alle Absicht ist Zweck. Ein Staatsmann kann einen Bürger aufopfern und ihn wohlwollend bedauern, um einen grossen Vortheil für den Staat zu erringen.) Dagegen Verbrechen aus Liebe, Mitleid u. s. w. nur culpos sind. Vermeintliche Pflicht und religiöse Meinung ist wieder etwas Anderes. Sie gehören zum Fanatismus.

Der *conatus*, überhaupt das unvollzogene Verbrechen, ist Verletzung der *allgemeinen* Sicherheit und *nur als solche* zu bestrafen.

Urheber und Gehülfen zu unterscheiden ist nicht ganz leicht. Wer den ersten Gedanken angab, hatte vielleicht nicht den entschiedensten Willen. Er kann *culpose* herausgeschwatzt haben: man *könne* wohl das und jenes thun; ein Anderer kann daraus Ernst gemacht haben. — Bei Gehülfen kommt wenig darauf an, wer das Meiste dazu gethan. Die Länge und Breite einer That ist nicht das, worauf es ankommt; nur so viel kann man sagen, dass die Veranlassung zur Reue grösser war bei dem länger Thätigen.

Die Schätzung der Verletzungen muss oft nach der Empfindlichkeit des Beleidigten ermessen werden. (Einen Officier gefangen halten, ist schwerlich so schlimm, als seine Ehre öffentlich kränken. Und ein Frauenzimmer, einen Beamten verläumden?)

Dass die Gesetzgebung vorausgehen soll, lässt sich dadurch rechtfertigen, dass die Rechtsgesellschaft durchaus im Namen des sittlichen Urtheils handeln muss, indem nur von diesem, nicht aber von einem individuellen Willen die Strafe ausgehen soll. In Ansehung der Gesetzgebung ist zu merken, dass *die* Verbrechen, welche auch *vor* dem Gesetze gestraft werden können, (die dolosen,) nur eine *un*bestimmte Strafdrohung zu ent-

halten brauchen; — welches gut ist, weil die *Empfindlichkeit* der Verbrecher, die nach Ständen und Charakteren höchst verschieden ist, dann gehörig vom Richter kann berücksichtigt werden. Dagegen muss den culposen Vergehungen eine genau bestimmte Strafe drohen, weil sie nur nach diesem Maasse straffällig werden.

„Rechtliche Besserung des *Bestraften*?“ — Nein! sondern, wenn auch diese oft leider unmöglich: rechtliche Besserung der *Gesellschaft*. Daher muss hier auf die Möglichkeit der durchgreifenden Besserung d. h. auf das Pädagogische der Strafe gesehen werden. Der *ganze Grund und Boden der Gesinnung und Sitte* ist es, wodurch die Gesellschaft in allgemeine Unsicherheit versetzt ist, und *dieser* muss gebessert werden. Darum ist das Criminalrecht an sich unvollständig, und von Seiten der Motive, *in praxi*, nur ein Fragment des *Cultursystems*. — Dies knüpft sich unmittelbar an den Begriff des Criminalrechts als *öffentlichen* Rechts, weil die Motive sowohl, als die Autorität der Strafgewalt öffentlich sind. Damit hängt aber auch zusammen, dass der Richter nicht der Neigung folgen darf, an einzelnen Bestrafungen durch *unpassende* Milderungsgründe etwas abdingen zu wollen. Eben deshalb dürfen die Begnadigungen nicht verschwendet werden.

Beziehung des Criminalrechts, besonders im Gebiete der Polizei, aufs *Verwaltungs*system. Je mehr Güter eine Nation hat, oder *erwerben kann*, desto mehr möglicher *Schaden*, den die Gesetze verhüten müssen.

Wahl der Strafen nach ihren Zwecken. Abschreckung — Prävention — Besserung. (Bei der Abschreckungstheorie Feuerbach's ist eigentlich die Drohung die Hauptsache, und die Vollziehung dient nur, um der Drohung Autorität zu geben. Es ist also die vollzogene Strafe Abschreckung *Anderer*. Die Einwürfe dagegen rühren her von der Vernachlässigung der Vergeltung.) Die Prävention fällt weg, wenn die Besserung möglich ist. Zulässigkeit der Todesstrafe bei absichtlichem Morde. Es ist *billig*, dass dem sein Leben genommen werde, der es einem Andern raubte, und es ist eine natürliche stillschweigende Uebereinkunft, dass man dem Andern sein Leben lässt, weil man das seinige liebt. Schwierigkeit anderer Strafen, die der Gesellschaft zur Last fallen. Der schlimmste Punct in unserem Criminalrecht sind nicht die Todesstrafen, sondern die viel häufigeren Gefängnissstrafen, wovon die Verbrecher bösartiger zu-

rückkehren, als sie waren, — und gefährlicher; dann die Kosten der Gefängnisse und der Unterhaltung der Gefangenen, die am Ende den Aufenthalt und die freie Kost liebgewinnen. — Grosse Unsicherheit in der Erreichung jedes Zwecks, und verkehrte Sicherheit Feuerbach's §. 13. — Veränderlichkeit der Strafen nach den Zeitaltern. In rohen Zeiten wenige Klassen von Verbrechen und Vergehen, aber harte Strafen zur Abschreckung; in mildern Zeiten viele Arten von Vergehen, aber geringere Strafen.

Kennzeichen eines rohen Zustands des Criminalrechts: 1) Der Gesetzgeber straft *a*) Alles, was er unleidlich findet, ob nun Strafe darauf passt oder nicht, *b*) so hart als er dienlich zur Abschreckung findet. 2) Das Volk dagegen betrachtet ihn als den mächtigen Verbrecher, und nimmt an ihm ein Beispiel. *Ego homuncio hoc non facerem?* Die Verbrechen nehmen also im Ganzen nicht ab, wenn nicht durch mildere Sitten; (der orientalische Despotismus bessert nichts;) und die Gestraften werden schlechter. (Da ist die Todesstrafe sogar noch das geringere Uebel; die Todten kommen doch fort!) Die Verwirrung nimmt zu durch die Milderungen der Strafe; dahin gehört die willkürlich gemilderte. 3) Praxis der Richter, deren Gewissen die Anwendung der harten Strafen verweigert. Eben dahin gehörte die Composition mit ihren absurden Ungleichheiten in Ansehung der Person und ihrer Höherstellung des Geldes über die Personen. Denn *darum* konnte man Mord durch Geld büssen; und darum *halfen* auch die Geldstrafen gegen den Mord. Niemand hatte Lust zu zahlen; die Drohung wirkte! 4) Der Gesetzgeber will augenblicklich das jetzige Uebel hemmen; die Gesetze bleiben aber stehen. 5) Eine grosse Schwierigkeit liegt in der Frage: ob sich nicht in der Zwischenzeit zwischen Verbrechen und Strafe der Verbrecher *gebessert* habe? Was würde man sagen, wenn ein Deportirter aus Botanybai zurückkäme, und nach gänzlicher Veränderung seiner Gewohnheiten noch hintennach wegen später entdeckter Verbrechen gestraft würde?

Verwaltungssystem.

Bei der Idee des Wohlwollens müssen die Glieder des Verhältnisses genau unterschieden werden, damit die Schätzung des Wohlwollens nicht nach dem *Erfolge*, nach dem *Wissen*

oder nach der *Gemüthsstimmuug* abgemessen werde. Es geschähe nach dem Erfolge, wenn es darauf ankäme, Wohlsein zu bewirken; nach dem Wissen, wenn der Wohlwollende allemal vom Irrthum in Ansehung fremder Angelegenheiten frei sein müsste; nach der Gemüthsstimmung, wenn das Wohlwollen im Affect der Theilnahme seinen Sitz hätte. Die Glieder des Verhältnisses treten dagegen rein auseinander, weil der vorgestellte Wille nicht der eigne des Wohlwollenden, sondern ein fremder ist, und sie bleiben dennoch beisammen, weil das Wohlwollen ein inneres Verhältniss bildet, wobei der wirkliche fremde Wille nicht genau so beschaffen zu sein braucht, wie er vorgestellt wird.

Das Wohlwollen wird verkannt, wenn es mystisch gedeutet wird als ein Aufgeben der Individualität. Dann entsteht ein falsches Ideal des Zusammenfliessens Aller mit Allen, worin der Eigennutz nicht tadelnswerth, sondern lächerlich wäre. Dann verläuft sich die Sittenlehre in den Pantheismus. Sie erscheint zunächst fromm, aber ihre Grundlage wird nun eine vermeinte Kenntniss des Universums. Darin soll jedem seine Stelle angewiesen werden, in welcher er ein *nothwendiges* Glied des Ganzen sei. Diese Nothwendigkeit zu kennen und sich darin zu finden, soll das Werk einer gewissen geistigen Erhabenheit sein, die zugleich *beatitudo* und *virtus* ist. (Schleiermacher's Gemeinschaft und Eigenthümlichkeit, Spinoza's Psychologie.)

Nicht *salus populi suprema lex nobis esto*, sondern das Wohlwollen der Wollenden. Also nicht das Wohl so, dass wir etwa plötzlich in die Glückseligkeitslehren hineinfielen; sondern die Wesen, denen das Wohlwollen gilt, diese müssen auch wohlwollend sein, wenn diese Idee soll realisirt werden.

Campe soll gesagt haben: der Erfinder des Einsalzens der Heringe hat mehr Verdienst, als der Urheber der Ilias und Odyssee. Dies erinnert daran, dass unsere Handlungen theils unmittelbar dem Wohlwollen gemäss beurtheilt werden, theils gemäss dem ästhetischen Urtheil. Im ersten Falle lobt der Wohlwollende sehr häufig nicht das Wohlwollen, sondern die nützliche That, mochte sie auch ohne Rücksicht auf diejenigen, denen sie nützen würde, gethan sein. Hingegen auf dem Standpuncte der Sittenlehre bekümmern wir uns

um sie gar nicht, und solches nützliche Thun selbst betrachten wir als gleichgültig. Selbst aber Handlungen *aus* Wohlwollen loben wir nicht immer. Die Handlungen sollen nicht *einer* Idee allein folgen, sondern *allen*. Hier tritt die Tugend oder die schon erlangte sittliche Bildung der Person in Contrast gegen die einzelnen Ideen, welche von den noch unverbundenen ästhetischen Urtheilen ausgehen. Wo aber liegt die Forderung ihrer Verbindung? Nirgends anders als in der Idee der innern Freiheit. — Es können Handlungen *einem* ästhetischen Urtheil *gemäss*, und *keinem andern* ästhetischen Urtheil zuwider sein; dann werden sie gelobt; wenn sie aber nicht von der moralischen Ueberlegung ausdrücklich vorher geprüft und für richtig erkannt waren, so ist *ihr* Lob nicht das Lob der *Tugend*. So ist auch die höchste poetische Production zwar der Idee der Vollkommenheit gemäss und keiner andern Idee zuwider; aber ihr Lob ist nicht das der Tugend. Wer aber hat mehr *Verdienst* — verdient mehr Lohn, der Urheber eines Werks von absolutem Werth oder einer Erfindung von unendlichem Nutzen? Damit die Frage einen Sinn für die Idee der Billigkeit bekomme, wollen wir in beiden gleichviel *Absicht* des Wohlthuns annehmen. Denn das blosse Genie des Dichters gäbe eben so wenig *Verdienst* im eigentlichen Sinne, als die blosse Nützlichkeit der Heringe. Es dreht sich also die Frage noch um den Erfolg. Wer hat *mehr* wohl *gethan*? d. h. welches Wohl ist das grössere für die Menschheit? — und nun zeigt sich, dass *disparate* Werthe sollten verglichen werden; welches keinen Sinn hat. Eine Hungersnoth giebt Heringen und Kartoffeln einen unendlichen Werth; in gewöhnlichen Zeiten sind diese Bedürfnisse beseitigt und die ästhetische Erhebung gewinnt Raum. Wenn nun die Entscheidung *gegen* Campe in sofern ausfällt, als er Disparates verglich, so ist sie darum noch nicht *für* die, welche, auch Disparates vergleichend, das Gegentheil behaupten. Die praktische Philosophie ist nicht parteiisch *für* die ästhetische Production *gegen* das Nützliche. — Wiederum verschieden von dem *Verdienst* des Wohlthäters ist die Bewunderung Homer's gegenüber der Gleichgültigkeit einer gemeinen Natur, die Heringe einsalzt.

Wesentliche Hauptpuncte des Verwaltungssystems:

1) Bildung der Nation zur Frugalität, wie bei den Sparta-

nern. 2) Bildung der Nation zur Sparsamkeit, wie bei den Holländern. 3) Bildung der Nation zum Erwerbfleiss, wie bei den Engländern. 4) Theilung der Arbeit, aber nicht nach Smith so, dass die Arbeit bloss als Mittel betrachtet würde, sondern mit Rücksicht auf die Lage und Gesinnung der Arbeiter; denen man nur in sofern durch Maschinen zu Hülfe kommen muss, als das durchaus lästige Sklavenwesen (des Aristoteles) dadurch vermindert wird; dagegen man ihnen heilsame Beschäftigung lässt.[1] (Castlereagh wollte, um das Volk zu beschäftigen, Canäle graben und wieder zuwerfen lassen; — freilich nur eine *Redensart!* Zur Beurtheilung der Sklaverei gehört auch *die* Frage: ob die Menschen nicht schon sklavisch waren? Das Verbrechen der Sklavenhändler bleibt immer noch gross genug.) 5) Bildung der Menschen zur Dienstfertigkeit, nach Verschiedenheit der Stände, und *nicht* Erhebung *über* den Stand! 6) Theilung der Güter *in sofern,* als durch die Gesetzgebung *allmälig* auf Veranlassung zur Arbeit und hiermit zum Erwerbe kann gewirkt werden. Dahin gehört die Veräusserung der Domänen, und selbst die Zulassung des Luxus, der grosse Reichthümer wieder zersplittert. 7) Erbschaftsgesetze. Dahin gehört die Gesetzgebung in Ansehung der Familiengüter — Majorate, Rechte der Agnaten, Lehngüter und die Vorkehrungen der Alten (*Montesquieu liv.* 27). 8) Allgemeines Wohlwollen, also christliche Sinnesart. 9) *Publicität in Ansehung der Verwaltung,* verbunden mit der nöthigen Kenntniss in Ansehung der Bedürfnisse der Gesellschaft. 10) Mancherlei Unterstützungsfonds für Nothfälle.

Das Verwaltungssystem nicht bloss zum Genuss, sondern auch zum Ertragen, (z. B. der Uebel des Klima's.) Dahin gehört die Vertheilung der Arbeit; also auch der Dienste; und die ganze schwere Frage von der Dienstbarkeit bis zur Knechtschaft. Also im allgemeinen die Pflicht, dienen zu wollen, und zwar wozu man dienen kann; sich als Mittel gebrauchen zu lassen. Der bessere Mensch ist auch nicht befriedigt, wenn er zu Nichts dient; er ist froh, wenn man ihm den Platz dazu anweist. Maschinen sollen also nicht den Dienst vorweg nehmen; sie gehören dahin, wo die Arbeit den Men-

[1] Vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. §. 104—106.

schen verdirbt. (Schornsteinfeger sollten nicht sein.) „Ueberall bilden Arbeiter u. s. w. den grössten Theil der Volkszahl“ (Pölitz Staatswiss. II, S. 122), Leute, die einen fremden Privatwillen sich unterordnen. Welche Revolution würde entstehen, wenn diese die Herren werden sollten! Hauptfrage ist aber: wie ist die *Art* der Unterordnung unter den Herrn der Arbeit beschaffen? beim Landbau, beim Gewerbe, beim Handel, bei den Geschäftsmännern, wo die Copisten, Rechner, Boten u. s. w. auch mit in Betracht kommen. Pölitz (a. a. O. II, S. 149) hat vollkommen recht, dass im Verwaltungssystem der Ueberlegenheit Einzelner über viele Schwächern gesteuert werden muss; sonst entsteht der rohe psychische Mechanismus des Niederdrückens der schwächern Kräfte. Es ist also 1) der natürliche Gang der sich frei ausbreitenden Kräfte zu benutzen und von Hindernissen zu befreien, aber auch 2) der Verkehrtheit, die daraus im rohen Mechanismus entsteht, zu steuern. Den Eigennutz des Einen durch den Eigennutz des Andern zu zügeln, mag eine kluge Rechnung sein, aber das taugt nichts für den *Geist* des Verwaltungssystems. Das Wohlwollen ist die erste Bedingung; darum darf roher Eigennutz nicht aufkommen. Seine freie Wirkung ist nicht erlaubt; sie soll gezügelt werden. Hier zeigt sich ein Gegensatz zwischen den strengen Regeln, welche das Verwaltungssystem zu fordern scheint, und der von Staatsmännern geforderten Freiheit der Gewerbe und des Verkehrs. Aber dies bezieht sich eigentlich darauf, dass das Wohlwollen nicht kann erzwungen werden. Die Staatsgewalt nähert sich vielmehr dem Lohnsystem, während sie selbst auf dem Standpunct des wohlwollenden Zuschauers steht, indem sie die Wege öffnet (durch Märkte, Ausstellungen, Chausseen, Posten u. s. w.), damit jeder in Concurrenz trete und dort seinen verdienten *Lohn* finden könne. Nur muss jeder früh genug erfahren, was er werth sei durch seine Leistungen. Daher soll es Preisrichter zur Würdigung der Arbeiten geben. (*Völlige* Freiheit des Verkehrs ist in eben dem Sinne fehlerhaft, als wenn ein Erzieher das Gute von der Freiheit erwartet, statt es selbst zu pflanzen.) Und hier schon macht sich die Forderung an das Cultursystem fühlbar, dass die *Kenntnisse richtig vertheilt* sein müssen. Diejenigen Kenntnisse, welche das Verwaltungssystem fordert, sie die *nützlichen* im Gegensatze derer, die einen unmittelbaren Werth haben. Das Cultursy-

stem muss so beschaffen sein, dass es die nützlichen Kenntnisse aus dem Schatze des Wissens *liefern* und an der rechten Stelle *abliefern* könne. Daher Schulen und deren Organismus! Im cultivirten Zustande taugen zur Regierung der Arbeiter die zuvor künstlich Unterricheten, schulmässig Gebildeten, wo nicht allein, so doch vorzugsweise. Die Menschen müssen aber nicht bloss Kenntnisse haben, sondern sie müssen innerlich gehoben sein, persönlich tüchtig. Hier nun gehörige Verschiedenheit der Schulen. Realschulen, die einer Erhebung zu hohen Volksschulen entgegensehen. Die Regierung muss Erziehungsanstalten im Sinne einer xenophontischen Glückseligkeitslehre (wenig brauchen, viel ertragen und viel vermögen,) *veranlassen*, um durch Beispiele zu wirken. (Gegen die falsche fichte'sche Losreissung der Erziehung von der Familie.)

Zwei schlimme Puncte sind 1) die Menschen, die zu nichts taugen, 2) die, welche reich sind, und ihre Güter der allgemeinen Verwaltung entziehen. Mit den letztern kann das Recht nicht unmittelbar reden; es sei denn in Ansehung der Erbschaften. Aber die *Kirche* kann es. Und das öffentliche Urtheil thut es mehr und mehr. — Gütertheilung unter Familien, nebst Gesetzen der Erbfolge, welche verhindern, dass nicht die Güter an andere Familien kommen. Athen consequenter, als Rom! Berechtigung 1) zu Testamenten, 2) zu Erbschaften sollte durch Verdienste erworben werden, sobald der Reichthum die Möglichkeit, *vom Capital allein zu leben,* erreicht. Denn der unthätige Capitalist ist dem Verwaltungssystem so zuwider, als der faule Tagelöhner. Aber die *Summe* des Capitals im Ganzen des Staats ist doch der Nationalreichthum. Diese Summe ist mehr oder weniger disponibel; *für wen?* Disponibel ist sie durch den *Credit* und durch die *Freiheit des Verkehrs.* — —

Die Direction im Verwaltungssystem geschieht nicht durch Zwang, sondern durch Rath. Sie fällt daher nicht unmittelbar und nicht ganz mit dem Mittelpuncte des Zwangs zusammen. Man erinnere sich der Unabhängigkeit der Gerichtshöfe von der Staatsgewalt in Ansehung der Richtersprüche; ist schon hier Trennung, wie viel mehr beim Verwaltungssystem! — Der Staatsgewalt kommt es zu, Erfahrungen sammeln zu lassen.

Cultursystem.

Hier soll das unmittelbare Interesse herrschen im Gegensatze des mittelbaren, welches dem Verwaltungssysteme eignet. Jeder Handwerker gehört durch die unmittelbare Spannung des Geistes, womit er seine Arbeit *recht* zu machen bemüht ist, dem Cultursystem. Nicht aber durch Prätensionen, die Andern in den Weg treten.

Hierher gehört die Abtheilung der Interessen. (Vergl. Allg. Pädagogik, B. II, 3 Cap.) Das Saubere, Feine, Präcise kann dem ästhetischen Interesse untergeordnet werden; durch das empirische Interesse getrieben sollen Alle von Allen Kunde nehmen; durch das speculative sich dem Ganzen als dessen Ergänzungsglieder anhängen; das sympathetische und gesellschaftliche arbeiten dem Wohlwollen vor; das religiöse heiligt das Ganze. — Alle bloss *nützlichen* Kenntnisse sind hier *Lasten;* das unmittelbare Interesse Aller ist Kraft.

Das Cultursystem theilt sich gemäss dem Vorigen nach den Richtungen des *Nützlichen* und des *an sich Würdigen;* jenes soll dienen, dieses soll herrschen. — Eine andere Theilung läuft quer durch jene; nämlich in *Kenntnisse* und *Uebungen.* Eine Unterabtheilung der letzteren ergeben die Künste und die körperlichen Uebungen. — Die Kenntnisse, auch wenn sie dienen, sind noch lange nicht Brodstudien, welche der Eigennutz so leicht entwürdigt. Sie haben ihren Werth im Verwaltungssystem. Jedenfalls aber müssen sie untergeordnet bleiben, und eben so die bloss nützlichen Uebungen. Sonst entstellen sie den Menschen, anstatt ihm einen Platz im Cultursystem zu verschaffen.

Zu dem herrschenden Theile des Cultursystems gehören:

a) Die gymnastischen Uebungen (olympische Spiele!) entgegengesetzt jeder *τέχνη βάναυσος*, welche die Alten meist den Sklaven überliessen.

b) Die schönen Künste. Belebender Einfluss derselben, besonders der Poesie, wenn sie nicht dem Zeitgeschmack fröhnt.

c) Die Wissenschaften. Hierher besonders gehören jene sechsfachen Interessen. — Werden die Wissenschaften nicht um ihrer selbst willen betrieben, dann verliert die gelehrte Welt ihre Würde. Und die *Wahrheit ist preisgegeben der für nützlich gehaltenen Lüge,* wodurch Alles in Verwirrung geräth. Dies

ist der Hauptgrund, weswegen, um die Täuschungen in ihrem Laufe wenigstens aufzuhalten, die *Alten* und mit ihnen die Geschichte der Wissenschaften fortwährend müssen studirt werden. (Fichte's Moral für Gelehrte.) Glänzendes Beispiel der Mathematik, die, ohne Frage nach dem *cui bono* zu den nützlichsten Kenntnissen geworden ist. So muss vor allem auch Psychologie studirt werden.

Tugend und Pflicht überhaupt.

[Allg. prakt. Philos. B. II, Cap. 1—3]

Vollendete Weisheit ist nicht nur ein Zustand eines Gottes, sondern möglicherweise auch eines endlichen Vernunftwesens; ein Zustand des Wissens alles dessen, was man wissen muss, um die Tugend richtig darstellen zu können, ein Denken alles dessen, was die verschiedenen Ideen fordern. In dem besondern Gedankenkreis selbst, worauf sich die Tugend bezieht, liegt die Einsicht, dass die Tugend sich nicht ganz rein und vollständig, wie sie es wünscht, darstellen kann. Aber diese Gedankenwelt selbst kennt keine Zeit; wenn die Ideen bestimmt vestgestellt sind in ihrer ursprünglichen Einfachheit, Klarheit, Deutlichkeit und Würde, so fliesst *ihnen* keine Zeit mehr. Dem vollendeten Weisen steht gegenüber eine *unschuldige Kindlichkeit,* wie sie Jesus im Sinne gehabt haben mag, als er sagte: werdet wie die Kinder. Diese Kindlichkeit lebt in blosser reiner Auffassung der Erfahrung; sie besitzt zugleich ursprüngliche Energie und ursprüngliches Wohlwollen, sie spricht durchaus ursprünglich nach ihrem richtigen Gefühl. Aber sie verliert sich leicht in phantasirte Ideale, an denen immer noch viel Wirklichkeit klebt, in denen der Gedanke weder rein ausgearbeitet, noch der Wirklichkeit entsprechend ist; Ideale, die abstract und doch nicht rein gesondert sind. Wehe, wenn über solche phantasirte Ideale handelnd gestritten wird! Nur wo die Idee sich zur Männlickeit ausgearbeitet hat, kann man gemeinschaftlich überlegen; im Gegentheil bleibt, wenn der Lebensfaden reisst, die Armuth der *blossen* Sittlichkeit zurück, das Beste gewollt zu haben, ohne es gekannt und in die Wirklichkeit einführen gekonnt zu haben, — ein trauriger Zustand! So lange die Wissenschaft noch nicht vorhanden

ist, welche die Tugend zum *vollen* Bewusstsein bringt, muss man darnach suchen.

„Das Princip der Glückseligkeit führt wirklich zu Tugenden, und zwar directe zu Mässigkeit, Arbeitsamkeit, Tapferkeit, Vorsicht, und sofern uns wohlwollende Neigungen von Natur Genuss für sich selbst gewähren oder die Scheu vor wohlverdienten abholden Gesinnungen abschreckt zu Gerechtigkeit, Gutthätigkeit, Liebe. Aber diese Tugenden haben kein Fundament, wofern sie bloss als Mittel zum Genuss einer Lust, die oft noch näher durch ganz entgegengesetzte Handlungen zu erreichen steht, begehrt werden.“ (Kraus, nachgel. philos. Schr. S. 151) — Es ist hiegegen die bekannte Einwendung zu erwarten: Mässigkeit, Tapferkeit u. s. w. seien nicht ächte Tugenden, wenn sie nicht aus dem richtigen Princip herfliessen. Aber diese, nur halb wahre Einwendung zeugt selbst von mangelhafter Einsicht in die Natur des Sittlichen. Die Tugend ist nicht eine Summe aus mehrern Stücken, deren jedes für sich einen *solchen* Werth hätte, dass derselbe als Theil des ganzen Werths *der Tugend* zu schätzen wäre; wohl aber ist die Tugend ein Product aus mehrern Factoren; das heisst: es ist nothwendig in der Tugend ein Mannigfaltiges theils der Einsicht, theils des ihr entsprechenden Wollens zu unterscheiden; auf der Verbindung und dem Verhältniss dieses Mannigfaltigen aber beruht die Tugend dergestalt, dass jeder Fehler im Einzelnen ein Fehler des Ganzen ist, und dass, wenn ein Factor ganz fehlt, das ganze Product Null ist. — Daher nun hat der Verfasser allerdings Grund, von dem Princip der Glückseligkeit zu sagen, es *führe* wirklich zu einigen Tugenden (d. i. Factoren der ganzen und Einen Tugend); es hilft nämlich einige von den Bestimmungen der richtigen Gemüthslage herbeibringen, welche, wenn sie sich mit den übrigen Bestimmungen *zusammenfinden,* (gleichviel, woher sie entsprungen sind,) alsobald das Verhältniss constituiren werden, welches Tugend heist. So bedarf ein Mensch, welcher von Jugend auf in Zucht und Ordnung gehalten wurde, späterhin oft nur noch einiger Berichtigung seiner sittlichen Einsicht, um der Tugend nahe zu kommen; dagegen der einmal Verwöhnte eine gewaltsame innere Umkehrung seines ganzen Wesens erleiden muss, um mit der Einsicht zugleich die Bestrebungen zu verändern und auf

neue Gegenstände zu lenken. — Dass aber jene Tugenden kein Fundament haben, ist eben so wahr; sie erheben nämlich die Tugend des *Menschen*, als eines *Zeitwesens*, nicht zum *Charakter*, wenn sie entweichen können, sobald das Princip der Glückseligkeit etwas anderes räth. Demnach kann dies Princip nur eine psychologisch vorbereitende Thatsache, nicht ein Bestandtheil der Tugend sein, vor der es vielmehr, sobald sie eintritt, selbst verschwindet.

Strebungen haben ihre Gegenstände, die an sich gleichgültig sind für die Tugend. Erst indem Jemand in die Sphäre eines Andern eingreift, einen Gegenstand, der schon einem Andern gehört, sich zueignen will, entsteht ein Verhältniss, welches Missfallen erzeugt. Also nichts vom radicalen Bösen; nichts von der rousseau'schen Ansicht, nach welcher der Mensch alles verderbe, was aus den Händen der Natur ursprünglich gut hervorging; wie käme dazu der Mensch, der doch auch aus den Händen der Natur gut hervorging? Aber die Begierde steigt und wächst in der Zeit; sie kann stärker sein und mehr vermögen als das Urtheil, diesem oft nicht weichen wollen. Dann nun, wenn sie überwiegen, das Gleichgewicht des Gemüths stören könnte, dringt sich die Maxime auf: *schlechterdings nichts Aeusseres durchaus zu wollen*; ein Positives gleichsam erzeugt aus einem Negativen. Wo nicht die Kraft des Nein-Sagen zu sich selbst die Energie der andern Energieen, (aus einem Andern des Mannigfaltigen, was der Begriff der Tugend einschliesst,) zu erhöhen und zu verstärken vermag, da entwickelt sich statt der Tugend, ja selbst aus der Tugend die *Untugend*. — *Klugheit* aber entwickelt sich öfter leichter und besser allein als mit Moralität gepaart und verbunden.

Klugheit im Dienste der Sittlichkeit soll durch die scrupulöseste Sorgfalt sich auszeichnen, wie das zarteste Gewissen und ächteste, reinste Gefühl durch Feinheit im Unterscheiden u. s. w.

Ewig nur mit Bildern hat es der Geschmack zu thun; daher kann er sich auch nicht widersprechen, wenn die Auffassung vorher vollkommen richtig, wenn die Vorstellung zur klarsten Deutlichkeit erhoben war. Daher ist keine Collision oder ihre nachtheilige Folge zu entschuldigen, die im Wirklichen sich wohl finden mögen. Der Mensch muss sich willig dem miss-

billigenden Urtheil unterziehen, muss den Ausspruch desselben geduldig tragen und sein Gewissen nicht betäuben wollen. Denn er ist vielleicht selbst Schuld daran, dass die Collision wirklich eintrat. — Klagte ein Mensch, er sei in einer vierfachen Collision befangen, so würde derselbe Mensch viermal in einem Verhältniss stehen; über jedes einzelne würde der Geschmack besonders urtheilen und diese Urtheile würden nicht in Collision mit sich gerathen können.

Die Bedingungen der Tugend sind 1) die Kraft zu sich selbst Nein zu sagen, die Selbstbeherrschung; 2) die Geduld, durch deren Hülfe sich die Tugend stemmt gegen die Hindernisse und sich aufrecht erhält; 3) das Wissen und Denken; 4) das gesunde Organ. So stossen wir auf den *Helden* durch physische Kraft oder Vernunft.

Wie kommt es, dass die Menschen gewöhnlich an die drei ersten Ideen lieber denken, und doch am wenigsten davon hören mögen, wenn moralisirt wird? Erstlich, weil sie Beifall aussprechen; zweitens, weil sie so einfach sind, dass sich nicht viel, sondern immer wieder nur dasselbe darüber sagen lässt und das ermüdet. Die Ideen des Rechts und der Billigkeit geben viel mehr Stoff und Unterhaltung, weil sie viel mannigfaltiger ins Leben eintreten. Aber man übe sich erstlich, die fünf Ideen so scharf gesondert und so bestimmt als möglich zu denken, und dann seine eigenen Urtheile im Leben darauf anzuwenden, die vorkommenden Fälle darnach zu beurtheilen. — Darum sind Dichter so angenehm, weil sie den Geist abspannen von der Vertiefung des Mannes ins Einzelne, weil sie das Herz erweitern und Theilnahme an Personen, am Staat, an der Religion erregen, weil sie den Geschmack füllen und befriedigen. Ein blos moralischer Vortrag wird leicht langweilig, wenn nicht Dichtergeist und Prophetenfeuer ihn unterstützen.

Nicht *eine* Willkür hat in uns zu befehlen über eine andere Willkür; und nur in so fern giebt es einen kategorischen Imperativ, als plötzlich wie ein Blitz unser Gewissen uns sagt: du sollst nicht, das ist schlecht.

Schranken des Menschen und der Gesellschaft.

(Allg. prakt. Philos., B. II, Cap. 4. 6.)

Höchstes Gut. — Der edlere Mensch idealisirt dasjenige Wohlsein, worin er sich *gefällt.* So giebt es für ihn vielfach ein Höheres. Die Reflexion auf dieses Vielfache treibt zu der Frage nach dessen Zusammenordnung, nach der Unterordnung der verschiedenen Strebungen zum Höheren. Es entsteht die Frage nach dem *höchsten Gut.*

In ihr liegen die Fragen nach dem *Besten* und nach dem *ganzen Gut;* wer über das höchste Gut philosophirt, dem trennt sich die Spitze von dem Alles umfassenden Gut. Man versucht eine Glückseligkeit zu denken, die zugleich Tugend sei. Wer aber in der mit dem Wohlsein verschmolzenen Tugend das höchste Gut setzt, der wird, wenn er die Schranken des Individuums empfindet, sich genöthigt sehen, die Tugend des Einzelnen als Bruchstück eines grösseren Ganzen zu denken. Sei das Ganze die *menschliche Gattung,* so liegt das höchste Gut in der Vortrefflichkeit der Gattung und in dem damit verbundenen Wohlsein; also in einem Cultursysteme, welchem die rechtliche Theilung, der Schutz und die Verwaltung der Güter als *untergeordnete* Einrichtungen dienen und zugehören, und wobei die gesellige Anschliessung theils vorausgesetzt, theils durch Bande der Staatsgewalt bewirkt wird. Oder das grössere Ganze kann auch die *gesammte Vernunftwelt* sein, also wieder ein Cultursystem, von dem nur die Bedingungen der Menschheit hinweggedacht sind, in welchem es des Rechts, der Strafe, der Verwaltung nicht bedarf, das aber durch die Auctorität und Würde der Gottheit als seines Oberhaupts wenigstens zur ästhetischen Einheit zusammengefügt ist.

So kann man nicht umhin, der Idee einige Zeit nachzuhängen, dass irgend eine Gemeinschaft stattfinde zwischen den Seelen der lebenden Menschen und derer, die einst auf Erden waren u. s. w., eine *societas hominum atque deorum*, ein Reich der Zwecke, wie es Kant nannte, eine Vernunftwelt, von der nur ein kleiner, sehr kleiner Theil auf der Erde in der Menschenwelt erscheint. Aber man hüte sich nur, dabei *diese Erde nicht mit Füssen zu treten;* man hüte sich vor dem gemeinen Declamiren gegen die Gemeinheit dieser Erde, die besonders unsere jungen Dichter wegschaffen wollen. Die Ideen hätten keinen

Sinn mehr, wenn man sie ohne Boden lässt; wozu könnten sie dienen, wenn Nichts nach ihnen zu behandeln da ist? Dieser Boden ist vielmehr in ihnen inbegriffen und vorausgesetzt; allen Ideen ist sehr viel Irdisches nothwendig.

Man kann sich allen Aerger ersparen, wenn man in der reinsten Besinnung und Ueberlegung die Ideen ganz getrennt für sich vesthält, als etwas, was mit der Wirklichkeit und den Naturgesetzen und also auch mit den Gesetzen, welchen die menschliche Natur unterworfen ist, nicht das Mindeste gemein habe. Will man aber recht und gut *handeln* in der Mitte der Dinge und zufrieden leben in der Mitte der Menschen, so lerne und studire man die Gesetze, unter denen das Gute möglich ist und in welchem Grade es möglich ist. Man bessere, aber man bestürme nicht sich und Andre. Man erkenne die Vernunft bei der Unvernunft; und die Unvernunft ertrage den Druck, den die Vernunft auf sie ausübt. In dieser Klemme befindet sich jeder Mensch, auch der schlechte.

Was ist der *Enthusiast,* der die Ideen in der Wirklichkeit unmittelbar realisiren will, wenn ihn nicht das Glück zuweilen unterstützt, wenn er Anderer Willen anregt durch die begeisterte Sprache, ohne zu sehen, dass Hunderte lauern mit ihrer Begierde im Trüben zu fischen und ihren Leidenschaften Luft zu machen? Andrerseits, was wird da, wo man endlich gleichgültig wird gegen die Ideen, sie ganz zu vergessen sich bemüht, weil doch nichts Ganzes werden könne; und wo nun jedes Schlechte Raum und Herberge findet?

Auf der Erde müssen wir unser irdisches Leben seinen Gesetzen gemäss einrichten, um uns allmälig zu den Ideen hinauf zu arbeiten; (aber nicht „aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit," wie man zu sagen pflegt; denn die Ewigkeit hat weder Anfang noch Ende.)

Die Vorstellungen sind ursprünglich sinnliche Empfindungen; doch findet hierbei Abnahme der Empfänglichkeit statt. Es erzeugen sich Gesammteindrücke des Aehnlichen; diese werden durch Urtheile allmälig zu Begriffen gebildet, wovon einige die Erfahrung überschreiten. Dasselbe geschieht in Ansehung des Gefühlten und Begehrten; jedoch weit minder bestimmt, weil Gefühle und Begierden an sich wandelbare Zustände der Vor-

stellungen sind. — Die Reproduction, welche man der Phantasie und dem Gedächtniss zuschreibt, steht beständig unter der doppelten Einwirkung des Sinnenreizes und des Allgemeinen in den Begriffen und Begehrungen. Die Beweglichkeit derselben steigt oft bis zu *Affecten.* — Auf gegebene Veranlassungen entstehen *ästhetische Urtheile;* jedoch vereinzelt, vorübergehend und mit grossen Ungleichheiten. Die Stetigkeit des Anschauens, welche zur Reife derselben erfordert wird, liegt nicht in dem ursprünglichen psychischen Mechanismus, sondern wird erst durch herrschende Vorstellungsmassen erreicht. Diese herrschenden Vorstellungsmassen, sammt dem Allgemeinen der Begriffe und Begehrungen, was in ihnen liegt, ergeben weit mehr Beobachtung des Nützlichen und Schädlichen, als des Schönen und Hässlichen. — Unter den sittlichen Gegenständen macht sich, nach der Natur des psychischen Mechanismus, zuerst das Starke und Grosse bemerklich. Dagegen zeigt die verspätete und beschränkte Auffassung des Rechts deutlich genug, dass erst Stillstand und Ermüdung im Streit, sammt einer mehr gleichen Schätzung der Kräfte muss eingetreten sein, bevor der Andre, der als ein Fremder war angesehen worden, zur rechtlichen Gemeinschaft zugelassen wird. — Bei vielen Menschen kommt ein physiologisch zu erklärender Druck hinzu, um sie in der Rohheit vestzuhalten, oder Noth von aussen. Daher benutzen Andre ihre Ueberlegenheit. Dies geschieht zum Theil durch Autorität, welche das Rechtliche und Sittliche in Form von Befehlen verkündigt. Daher vernehmen es die Meisten *als etwas Fremdes* und gelangen nicht zum Bewusstsein der wahren Autonomie. Demnach wird es verwechselt und verwirrt mit Befehlen der Gewalt.

Die Gesetze des psychischen Mechanismus zeigen sich im Grossen in der Gesellschaft, und werden dort nur zum Theil durch bürgerliche Gesetze abgeändert.

Alle Kräfte im Staate sind grösser, als sie scheinen im Gleichgewichte. Täuschung der Revolutionäre. Die sinkenden Kräfte nähern sich einer vesten Grenze. — Der Staatsmann sucht vor allem Ruhe. Er muss also den Gleichgewichtspunct der Kräfte kennen. Er findet Widerstand, sobald er irgend eine Kraft unter *ihren* Gleichgewichtspunkt herabdrücken will. — Daher sucht er niemals *völlige* Gleichheit Aller zu bewirken, denn er

kann sie nicht erreichen. Hat sich aber irgendwo eine neue Kraft gebildet: so erkennt er sie in soweit an, als sich dieselbe im Conflicte zu erhalten vermag. Dies gilt auch in der äussern Politik. Daher ihr Schwanken, abgesehen von der Anerkennung des Rechts. Anders ist die Staatskunst des glücklichen Kriegers, der neue Kräfte in Bewegung setzt. — Das Streben nach Ideen ist im Staate nur möglich, sofern die Kräfte nicht widersrtreben oder dafür gewonnen sind. Die Macht im Staate soll eigentlich keinen Widerstand finden; darum hütet sich der Staatsmann, einen solchen hervorzurufen, wo er ihn nicht wenigstens unsichtbar machen kann.

Die Rechtsgesellschaft reproducirt sich selbst durch Streben zum Erhalten und — *Verbessern* des Rechts. Aber das Verbessern führt auf Neuerungen, und der Neuerungsgeist möchte gern durch Unrechtthun die alten Rechte aboliren. *Partheiungen!*

Das Lohnsystem bewegt sich von harten zu mildern Strafen, von wenigen zu vielen. Jenes kann auf Impunität führen, dies auf Unterschleif. *Inventa lege inventa fraus.* Also nicht unbedingt fördern sie sich selbst.

Die traurige Erfahrung, die man bei Kindern machen kann und in der Vergangenheit und Gegenwart allenthalben bestätigt findet, dass Genuss und Wohlsein den Egoismus befördert und die Menschen immer weiter und mehr von einander trennt, zeigen deutlich, dass das Verwaltungssystem kein Princip des Fortgangs in sich selbst habe, sondern sich selbst überlassen sich nothwendig aufheben muss. Denn allgemeines Wohlwollen, sich entgegenkommend unter den Gliedern, wird vorausgesetzt und Verzichtleistung und Respect gegen Recht und Billigkeit; und die Erfahrung lehrt, dass in der Wirklichkeit nichts davon zu finden ist. Soll diese Idee realisirt werden, so müssen Erzieher und Politiker fühlen lassen, dass man die *Gesinnung des Wohlwollens* darzustellen habe; die Staatsmänner, die wahren Patrioten im Staate müssen bei der Verbreitung des Wohlstandes sich als wirkend für Andere darstellen, nicht aber sich an hohen Stellen gefallen in der Rolle, die sie spielen. So würde sich allmälig ein besserer Geist verbreiten, auch unter denen, die sich wohl fühlen und ihr Glück als Aufforderung betrachten, wieder wohlzuthun; so würde der Wahn schwinden, die Lehre unserer Religion sei nur ein Traum,

dass man sein Vermögen anzusehen habe als ein geliehenes Pfund. Aber so lange der Glanz blendet, wird Egoismus die Menschheit entehren.

Das Verwaltungssystem wird weniger leichtfertigen Genuss erzeugen, wenn man es recht macht. Entbehren, Abhärten, Ertragen gehört auch zur xenophontischen Lehre. Lasse man nur nicht unbedingte Gewerbefreiheit eintreten, worin der Eigennutz des Einen den des Andern zügeln soll. Diese Lehre der Staatswirthe muss beschränkt werden. Ordne man die Menschen und halte sie zur Arbeit an. Beschränke man die grossen Erbschaften; so wird der Geist des Gewinnes weniger dem Luxus in die Arme rennen. Hohe Steuern für Reiche sind in sofern Wohlthat; damit die Menschen nicht verzogenen Kindern gleichen. Die heutige Zeit erträgt keine Sittengerichte, aber für den Fall eines offenbar zügellosen Aufwandes sollte sie sie ertragen lernen. — Man muss nicht die Staatswirthe, sondern die Sittenlehrer fragen, ob Aufwandsgesetze nöthig seien. Die Circulation des Geldes ist kein unbedingtes Gut. Das Hazardspiel der Börsenspeculation ist ein Krebsschaden der Zeit. — Man soll die Arbeit nicht bloss von Seiten des *Ertrags* ansehen, sondern von Seiten der *Beschäftigung unter Aufsicht.*

Principien des Fortgangs und Rückgangs.

[Allg. prakt. Philos. B. II., Cap. 7]

Wer Theoretisches und Aesthetisches untereinandermengt, der versteht nichts davon, wenn von einem Rückwärts und Vorwärts die Rede ist.

Die Principien des Fortgangs und Rückgangs leuchten viel mehr im täglichen Leben hervor, als in den praktischen Ideen. Es geht damit, wie mit den Syllogismen, wo die Obersätze weniger, als die Untersätze hervortreten. Daher mangelhaftes moralisches Bewusstsein, verdunkelt durch zusammenwirkende Motive in einzelnen Fällen. Daher mangelhafte Systeme der Philosophen sowohl in der Sphäre des Unbestimmten (sog. Gewissenspflichten), als in der Sphäre der Rechts- und Staatslehre.

Kritische Betrachtung der Principien des Fortgangs und Rückgangs in gesellschaftlicher Hinsicht.

I. *Beschäftigung.* Ob das Volk im Ganzen arbeitsam oder faul? (wie in Spanien) kunstreich oder einförmig? fromm (wie in Schottland) oder vergnügungssüchtig (wie in Frankreich)? Welche Ehrenpuncte, ausgezeichnet tüchtig zu arbeiten? wie viel Nachgemachtes, auf den leeren Schein, mit Ostentation? (französische Apotheken) wie viel Unwissenheit und Nachlässigkeit? (italienische Apotheken.)

II. *Gesinnungen.* Absonderung der Stände? Uebergewicht der Kaufleute, des Militärs? Druck des niedern Volkes? Vestigkeit alter Sitte? Gewöhnung an gegenseitige Rücksichten? Hochschätzung einzelner verdienter Männer? Ehrenbezeugungen im Ernst oder als leere Ceremonie? —

III. *Familienverhältnisse.* — Die Wichtigkeit der Familienbande steigt um desto höher, je minder warm die andern Gesinnungsverhältnisse und je geringer die Energie des Gemeingeistes im Staate. — *Patria potestas* (bloss rechtlich betrachtet): die Kinder sind Anfangs *Sachen.* Die Aussetzung kann nur als rechtswidrig gegen die Gesellschaft, und als irreligiös in Betracht kommen. Das Verhältniss der Kinder gegen die Eltern ist *Anfangs* nur Dankbarkeit, in Verbindung mit der Nothwendigkeit, sich zu unterwerfen, die keinen entgegenstehenden Willen aufkommen lässt; *später* allmälig grösseres Gewicht des eignen Willens. — Verhältniss der Eltern untereinander. Jeder Theil fordert vom andern die nöthige Hülfe für die Kinder. Der culpos oder dolos Verlassende verliert sein Recht der Herrschaft, der Andre behält es. Wollen aber Beide herrschen und entzweien sich, so kann die *patria potestas* nur wegen ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft den Vorzug haben. — Adoption und Vormundschaft (letztere ist eine Art Adoption von Seiten der Gesellschaft) sind möglich bei Einwilligung oder Unfähigkeit der Eltern. Die Kinder haben kein Recht darauf, wenn es ihnen die Gesetze, d. h. die Gesellschaft, nicht schon im voraus gaben. — Forderungen der Eltern an erwachsene Kinder? Solche lassen sich wohl denken, wenn die Eltern unter der, den schon heranwachsenden Kindern angezeigten *Bedingung späteren* Ersatzes, mehr an die Erziehung gewendet haben, als wozu sie irgendwie (selbst durch die Gesellschaft) verpflichtet waren.

Die letzte Wirkung der väterlichen Gewalt pflegt sich darin zu zeigen, dass die Töchter sollen vortheilhaft verheirathet, die Söhne vortheilhaft im Dienst angestellt werden. Damit gehn die rechten Wirkungen der Liebe und des Berufseifers verloren. Zum Glück wird mehr und mehr anerkannt, dass hier die väterliche Autorität nur negativ wirken soll. Desto mehr müssen die pflichtmässigen Gesinnungen bei Schliessung der Ehe und der Wahl des Berufs geschärft werden. Der Beruf soll vielmehr erkannt, als gewählt werden. Die Ehe aber soll die Liebe concentriren und fixiren; aber nicht immer dauert die Blüthezeit, sondern die Früchte müssen zur Reife gebracht werden. Fürsorge und Treue wird in der Ehe angelobt und muss gehalten werden; nicht Herrschaft über Meinungen und Zeitvertreib, ausser sofern die Hausordnung sie in Schranken hält. Die Frau muss Spielraum behalten; der Mann kann ihr nicht seine eigensten Interessen einpflanzen.

IV. *Dienste.* — Abhängigkeit von auswärtigen Märkten, oder gegenseitiges Genügen im Verkehr? Sicherheit des Auskommens, oder Unmöglichkeit den Lebensunterhalt zu erwerben? Ehrlichkeit oder Schmuggelei? Welcher Corporations- und Zunftgeist? Welche Gefahren von aufrührerischen Arbeitern? — Ein alter Gesetzgeber würde sagen: eure Polizei jagt das Schlechte in den Winkel; sie verlarvt das Uebel, und rettet den Anstand. Fichte erklärt geradezu das Zeitalter als liegend in völliger Sündhaftigkeit. Misanthropie soll nicht aus solchem Beobachten der Menschen, wie sie sind, entstehen, aber Sicherheit gegen Täuschung. Betrachtung der Ansprüche, die jeder macht, *frei* zu heissen; während er im drückenden Dienst persönlicher Interessen lebt.

Die Hauptfrage ist bei jedem der bemerkten Uebel: auf welchem Standpuncte müsste derjenige stehen, der helfen sollte? und zwar gründlich d. h. sittlich helfen, so dass die *Gesinnung* sich besserte?

Fragmentarische Betrachtungen dieser Art, wie sie von sehr Vielen angestellt werden, helfen Nichts. Das Ganze muss überschaut, das Wichtigere und Zugänglichere muss zuerst gebessert werden. Es ist hier nicht, wie bei einzelnen Menschen, wo nur irgend eine *Ausfüllung des Gemüths* nöthig ist. Sondern hier sind *die* Kräfte, welche auf die statische Schwelle fallen, immer noch wirkliche Menschen. Und ihnen soll geholfen werden.

Auch bringen sie sonst immer (später noch) Gefahr fürs Ganze. So die Lohnarbeiter! Während nun das Resultat aller Ueberlegungen dieser Art meistens darin besteht, dass sich jeder beschränke und das Seinige thue, nicht eher handelnd noch sprechend, als bis er auf *tadellose Weise* dazu aufgefordert ist, so giebt's doch einen Unterschied des Benehmens gegen Unzufriedene. Diejenigen, die sich nur wichtig machen wollen, sind zurückzuweisen; diejenigen, die wirklichen Grund zu irgend einer Klage haben, müssen wenigstens freundliches Gehör finden. Daher müssen nicht bloss alle Interessen repräsentirt werden, sondern es müssen auch alle zum Vortrage gelangen, und Gehör in der Ständeversammlung erlangen.

Der einzelne Mensch als Gegenstand der Pflicht.

[Allg. prakt. Philos. B. II., Cap. 8]

Vor allem: nicht die Tugend von der Pflicht trennen.

Die Meisten verwickeln sich in Handlungen, die sie, wie sie sich einbilden, doch nicht füglich unterlassen können, aus Rücksicht auf dies und das, diesen und den. Haben sie nun, ungern freilich, gethan, was ihrer Meinung nach eigentlich nicht hätte geschehen sollen: so kommt die Consequenz. Wer *A* sagt, muss *B* sagen. *So* hört das Handeln auf, die *wahre Gesinnung* auszudrücken. Es entsteht ein unseliges Scheinleben, worin der äussere und innere Mensch nicht zusammen passen. Uebertriebene gesellige Anschliessung, — oder übertriebene *Vorsicht*, in der Meinung, *nicht allein stehen* zu können, ist der Grund; oft auch wirklicher Mangel an Selbstständigkeit. Viele Menschen sind nur etwas, wenn sie zwischen andern schweben. (Ihre Erziehung ist niemals fertig geworden. Die Uebertreibung der Pädagogik zur Andragogik ist zu rügen. Dadurch würde eine allgemeine Unmündigkeit entstehen. Der gewöhnliche Mensch lässt sich viel zu sehr durch Rücksichten auf das, was Andre sagen, begünstigen, wollen, von seinem eignen Wege ablenken; er verliert sich an die blinde Nothwendigkeit, welche aus dem geselligen Leben niemals ganz entfernt wird, vielmehr es immer grossentheils beherrscht. Der reife Mann soll und kann selbstständig sein, auch da, wo er sich wissentlich dem Ganzen opfert; aber er soll sich nicht vom Strome

fortreissen lassen. Je interessanter die Politik, desto grösser ist hier die Gefahr.)

Construction der Pflichten. Der Tugend schwebt die beseelte Gesellschaft (mit Inbegriff der Rechtsgesellschaft bis zum Cultursystem) als das *Werk* vor, welches soll aufgebaut werden. Dahin gehört der sittliche Darstellungstrieb, das ist die schleiermachersche Lehre von *Gütern,* mit dem Merkmale der Allgemeinheit. Dahin gehört aber nicht: den Geschlechtstrieb und dergl. zu „ethisiren"; denn das sind empirische Dinge, die in die Principien des Rückgangs und Fortgangs gehören. Aber aus der Aufgabe des Werks lassen sich wohl *Pflichten* construiren, welche das Mannigfaltige, was gethan werden soll, *a priori* construiren; Pflichten der Cultur gegen sich selbst und gesellige Pflichten gegen andre. Der Einzelne, Verpflichtete ist hier ein Spiegel der Welt, gemäss seinem Standorte; die Tugend individualisirt sich in ihm.

Das Werk der Tugend weist auf die Gesammtheiten zurück, welche es im Kleinen und im Grossen vollbringen sollen. Die Gesammtheiten zerfallen aber in die Einzelnen, räumlich und zeitlich. Das Zerfallen geht fort bis zu den unvereinigten Empfindungen und Begierden jedes Einzelnen. Nun fragt der Einzelne nach seinen Pflichten! Aus dem Gesichtspuncte des Ganzen würde man sie bestimmt *jedem* zeigen können, wenn *vollständige Kenntniss* und *Zusammenwirkung Aller* vorauszusetzen wäre. Aber hier sind Schwierigkeiten, die nicht zu heben sind,

Noch mehr! es wäre völlig falsch, diese Construction aus dem Gesichtspuncte des Ganzen für die *einzige* und *zulängliche,* ja *allein gültige* zu halten. Das hiesse die abgeleiteten Ideen beibehalten und die ursprünglichen ignoriren. Damit hängt die Behauptung zusammen, dass alle Pflichten ein geschlossenes System ausmachen, worin keine Collision statt fände; ein Satz, an dem Schleiermacher gar sehr hängt.

Man denke sich ein ideales Naturganze. Dies kann und soll der religiösen Tugend vorschweben. Aber die Construction der Pflicht ergiebt ein *Mehr als Bestimmtes* (wie durch $n + 1$ Gleichungen,) da sie nicht *bloss* von jenen Idealen abhängt. Hier ist nicht blosse Unwissenheit. — Es giebt sogar aus dem Gesichtspunct des Ganzen Zumuthungen an unser *Gefühl,* und

hieraus Pflichten, welche wegfallen, wenn wir dies Gefühl nicht wirklich haben. Eben so wie die Zumuthungen an unsere *Kräfte.*

Verpflichtende Pflichten, worüber Schleiermacher sich lustig macht, entstehen immer, wo ein Anderer uns zuvorkommt in der Stiftung eines Verhältnisses, welches zwischen uns sein soll. Denn es wird uns dadurch *näher* gelegt. Sie verpflichten aber nicht, wenn er es falsch anfängt; denn alsdann kann das Verhältniss um so weniger herauskommen, wie es soll, weil etwas Falsches in den Weg geworfen. Der Gegenstand reicht weit, denn er bezieht sich auf alles geforderte *Zusammentreten.*

Pflichten gegen irgend Einen habe ich, wenn in Ansehung desselben etwas geschehen soll (vermöge seiner Natur und Bestimmung), was von mir zu erwarten ist. Wie bestimmt zu erwarten, und zwar von mir: das giebt den Grad der Strenge der Pflicht. So habe ich Pflichten gegen meine Elektrisirmaschine, meinen Vogel, wenn diese Werkzeuge und Thiere gleichsam auf meine Sorge warten; Pflichten sogar des Respects gegen mein eigenes angefangenes Werk, dass ich es sorgsam vollende, nicht verderben, noch liegen lasse.

Niemand ist bloss öffentliche, auch Niemand eine blosse Privatperson. Es sollen daher die kleineren Gesellungen nicht geringgeschätzt, sondern *sowohl* in ihrer unmittelbaren sittlichen Bedeutung, *als auch* in ihrer Einwirkung aufs Ganze beachtet und darnach behandelt werden. Dies gilt nicht bloss von der Familie, sondern auch vom Umgange. — Das Unbedeutende des Lebens, was bloss Zeit vertreibt, Convenienzen mitmacht, u. s. w., soll möglichst beseitigt werden, weil es dem Bedeutenden nicht Raum lässt. Unser Leben soll einen Werth haben. — Der Kreis der Interessen soll aber auch nicht verengt, sondern dem Dauernden, Classischen für die geistige Gesundheit alles Förderliche abgewonnen werden. — Alle Anschliessungen an grössere und kleinere Lebenskreise sollen nun erwogen und unter sich verknüpft werden, mit eigener Unterordnung, wo wir Andere über uns sehen, mit absichtlichem Wirken, wo man uns erwartet. Hierher gehört nun Geduld mit Irrthümern und Fehlern, sofern wir sie nicht ändern können, Bescheidenheit und aufrichtige Ehrerbietung für wahres Verdienst und Talent, aber auch ein Auge für menschliche Schlechtigkeit und Schwäche, um nicht zu viel von Andern zu erwarten und dann in alle

Uebel getäuschter Hoffnungen u. s. w. zu verfallen; Vestigkeit und Strenge im Auftreten und Handeln; endlich richtige Abmessung und Begrenzung des Wirkungskreises, d. h. weder Belastung des Lebens mit Verantwortlichkeiten, die es verzehren, noch Scheu vor Arbeiten, die nur durch uns geschehen können. — In allem diesen gilt mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, da die Folgen unseres Thuns und deshalb die entfernteren Pflichten immer ungewiss sind. (Die Eintheilung der Pflicht in nähere und entferntere ist nur keiner strengen Auseinandersetzung fähig, sonst wichtig.) Den letzten Ruhepunct in dieser Ungewissheit giebt nothwendig die Religion. Fürs Leben kommen hier die mittelbaren Tugenden in Anschlag; sammt der Ascetik. Bei vielen Menschen von minderer Bildung muss immer die Moral in Ansehung dieser mittelbaren Tugenden geltend gemacht werden, *weil es das Nächste ist, was sie begreifen.* Fleiss und Ordnung in Ansehung der Arbeit stehen hier im ersten Rang; Mässigkeit in den Vergnügungen; Geselligkeit im Umgange, entgegengesetzt dem Geist des Widerspruchs und der Klätscherei; äusserer Anstand und Schicklichkeit des Benehmens, weil darin die Disposition zum ästhetischen Urtheil und die Achtung für dasselbe noch am ersten verbürgt wird; aber die Aufrichtigkeit darf darunter nicht leiden, um nicht die Larve des Guten in Gebrauch zu setzen u. s. w. — Der höher Gebildete steht über der Zeit; während er doch sich hütet, hinter den wahren Fortschritten der Zeit zurückzubleiben.

Gesellschaft als Gegenstand der Pflicht für ihre Glieder.

(Allg. prakt. Philos. B. II., Cap. 9.)

I. Jeder sieht neben sich Andere, die in der Gesellschaft Platz behaupten oder suchen. Diese muss er beobachten. Wie wird er sie finden?

Einige sind schon da, wo sie sein wollen. Söhne wohlhabender Eltern, die nur ihr dereinstiges Erbe zu verwalten und zu geniessen denken. Diese mögen sich um das Ganze nicht kümmern; sträuben sich gegen die Mühe, sich zu Aemtern vorzubereiten; wollen nicht dienen; verschmähen meistens die Ehre des freien Dienstes. Mit ihres Gleichen wollen sie ge-

sellig leben; Niedere halten sie fern; vom allgemeinen Willen mögen sie nicht hören; die Macht ist ihnen das Dach, worunter sie wohnen, und in sofern sind sie im Nothfall bereit es zu schützen. Geborne Aristokraten. — Andre haben Aussichten. Diese verfolgen sie, indem sie lernen; sie steigen die Stufen des Staatsdienstes hinan; thun, was der Dienst fordert; schweigen zu Missbräuchen, fügen sich in alle Convenienzen und lassen sich emportragen Für die Staatsmaschine sind sie die Räder; aber die Maschine darf sich nicht ändern. — Noch Andre machen sich Hoffnungen und suchen sich Bahnen. Sie zeichnen sich aus; dann gebrauchen sie ihr Ansehn, um den Nebenbuhlern die Wege zu sperren; sie decken deren Schwächen auf, und steigen, während jene sinken. Sie speculiren auf mögliche Veränderungen; auf Todesfälle, auf den Sturz einzelner Mächtigern. — Wieder Andre wünschen von Anfang im Trüben zu fischen. Die Unordnung ist ihr Element. Revolutionäre. — Sehr Viele suchen nur ein vortheilhaftes Geschäft. Haben sie es erlangt, so zahlen sie, was sie müssen, und geniessen, was sie können. — Weit Mehrere, die grosse Volksmasse, behelfen sich mit dem Lohndienst, der sich ihnen bietet.

II. Während alle jene Egoisten, sofern sie *nur das* sind, in der Gesellschaft nur den Mechanismus sehen, und eben deshalb ihn nothwendig machen, so dass Ruhe im Gleichgewicht der streitenden Kräfte wenigstens besser ist, als Bewegung, — giebt es Einige, — zerstreut unter der Menge, die sich zu allgemeinen Interessen erheben, und mehr die Sachen als die Personen im Auge haben. Bei ihnen findet man Geist für Kunstwerke und für Wissenschaft; (aber oft stossen die guten Köpfe mit den Ansprüchen des Selbstgefühls wider einander; diese lernen in spätern Jahren allmälig sich zu einander fügen; wenigstens wenn sie müssen;) sie beleben den Corporationsgeist, den Geist des Standes, dem sie gehören, indem sie wenigstens im Namen Vieler, die ihnen nahe stehen, denken und handeln und sich zum Mittelpuncte für Andre erheben; (aber nun tritt der Parteigeist zwischen die Corporationen;) sie wirken für die Ihrigen, sind wahre Familienhäupter; sie überschauen ein grösseres System von Dienstverhältnissen u. s. w.

III. Mit der möglichst umfassenden Kenntniss und Beobachtung dieses Wirkens, theils des Egoismus, theils der partiellen Gesellungen, vergleiche man nun das Leben in den verfas-

sungsmässigen Formen des Staats. Alsdann erst kann man sich seine Wirksamkeit in der Gesellschaft bestimmen; nach gehöriger Schätzung der eigenen Individualität. — — Es finden sich Repräsentanten von Particularinteressen, die sich entweder von persönlicher Einseitigkeit oder durch besondere Aufträge leiten lassen, um Einzelnheiten zu verfechten. Solche rechnen darauf, dass Andre für Anderes sorgen und das Ganze aus den Theilen richtig zusammen kommen werde. Eine unsichre Rechnung. — Nun kommen die eigentlichen Staatsmänner hinzu. Diese suchen vor allem Ruhe, obgleich sie allemal Bewegung finden und vorhersehen; denn das Ganze hört nie auf, *Geschichte* zu machen.

IV. Die Pflicht des Einzelnen in der Gesellschaft? — Viele scheiden sich selbst aus, als unberufen aufs Ganze zu wirken. (Aerzte, Baukünstler u. s. w.) Aber die Berufenen? Sie suchen den Schwerpunct des allgemeinen Strebens und dessen Bewegung; diesen vergleichen sie mit den praktischen Ideen. Ihre Einwirkung wird nun ein *Datum* für den Staatsmann. Durch sie muss er dahin kommen, seinen nächsten Zweck, nämlich Ruhe, durch *erlaubte* Mittel erreichen zu können. In sofern unterstützen sie ihn. Aber ihre Einwirkung giebt zugleich Bewegung zum Bessern. — Sodann muss ihr persönliches Ansehn unwillkürlich sein; sie dürfen nichts mit den Ehrgeizigen gemein haben; damit sie das schädliche Princip der persönlichen Rücksichten, wo die Sache in Betracht kommt, nicht vermehren.

Finden sich nun immer solche Berufene? Ja, in jedem leidlichen Staate. Diesen sollen die Bessern alle sich anschliessen; um ihnen das ungesuchte Ansehen, dessen sie zur Wirksamkeit bedürfen, durch jedes erlaubte Mittel zu verschaffen. Denn der Staat wird am Ende immer von Personen geleitet; von Formen nur, sofern die Personen es wollen. Man soll das Regieren den Mächtigsten, das Rathen den Weisesten überlassen. Hierbei ist wegen der Deliberation zu bemerken, dass keineswegs die Majorität immer die weisesten Beschlüsse fasst, und dass, wo artikelweise berathschlagt wird, selten ein Ganzes consequent aus seinen Theilen zusammenkommt.

Endlich soll nicht bloss nach oben geschaut werden, sondern auch nach unten; den untern Volksklassen soll eine wohlthätige

Fürsorge Vertrauen, ohne Verzärtelung und Volksschmeichelei einflössen.

Zukunft, sofern sie abhängt von dem Willen.

(Allg. prakt. Philos. B. II., Cap. 10.)

Je weniger der Staatsmann nach praktischen Ideen unmittelbar handeln kann, desto mehr bleibt dies den Privatpersonen zugemuthet. Sie müssen das Streben nach Ideen dem Staatsmann möglich machen.

Der eigentliche Hauptgedanke dieses Capitels ist: *dass die Wissenschaften die Grundlage der Regierung ausmachen müssen.* Dazu muss das Publicum die *Schule haben,* so dass es sich ihr unterordnet. Die Beamten müssen durch den Einfluss und die Autorität der Familienhäupter von Jugend auf *gebildet* werden. Der Unwissende darf keine Ansprüche machen; er muss *lernen.* Humanitätsbildung muss im geselligen Leben überall vorherrschen.

Unter den gehörigen Bedingungen muss man die Macht überall begünstigen und stärken. Leichtsinn und Anmaassung müssen *überall* zurückgedrückt werden; sie dürfen die öffentliche Meinung nicht leiten. Freimüthigkeit gegen das, was die *Sitten* verunreinigt! Niemand soll es gut heissen, wenn der Unwürdige sich ungestüm vordrängt; Niemand soll Caricaturen loben; Niemand soll mit ernsten Dingen scherzen. Alles Classische soll wie ein Schatz der Nation und der Menschheit sorgfältig erhalten werden. Naturproducte sollen nicht leichtfertig verbraucht, Staatsschulden nicht den Urenkeln aufgebürdet werden. Oeffentliche historische Documente sollen nicht verfallen. Die Religion soll warm gehalten, aber nicht mit Dogmen und Ceremonien überladen werden.

Kirche, Schule, Kunst, Erfindungen und deren Verbreitung. — Man hüte sich, in Dingen dieser Art für vest zu halten, was wandelbar ist. Das Urtheil des Publicums ändert sich in Ansehung der Dichter, Künstler, philosophischen Systeme, historischen Ansichten; jede Zeit hat ihre geistigen Producenten, die sich gelten machen, aber die Empfänglichkeit jeder Nation nimmt ab, und es entsteht eine für classisch gehaltene Kunst und Literatur, die für eine geraume Zeit fast stabil wird. Kälte gegen die Religion ist ihrer Natur nach vorübergehend, und

nie so gross, als sie zuweilen scheint. Denn die Menschen wollen immer trotziger scheinen, als sie sind. Sind die Culturstufen des gemeinen Volks weit verschieden von denen der Geistlichen, so entsteht Hierarchie; hebt sich die Cultur, so entstehen Reformen.

Grosse Städte sind Mittelpuncte; aber in mehreren Grossstädten bilden sich verschiedene Gedanken und Umgangsformen. Die kleinen und das Land ahmen die Mode nach. Gegenwirkung gegen die geistlose Nachahmung, Auseinanderhalten dessen, was zu früh in Einen Ton fallen will, ist Pflicht.

Bei manchen Nationen verändert sich nichts; es giebt für sie keine Zukunft, wenn nicht von aussen. Sie reifen nicht, sehn nichts Neues; sie versuchen nichts, denn die Natur ist gütig; die Furcht vor dem Despoten ist eingewurzelt, es giebt keine Ehre, sondern nur Genuss; ihre Religion ist Ceremonie und Aberglaube; ihr Familienleben gilt ihnen nichts, ihre Weiber sind eingesperrt als Sklavinnen.

Bei uns hofft und fürchtet man die Zukunft. Man handelt also, und führt sie herbei.

Einiges lässt sich voraussehen. Die Naturwissenschaften wachsen immerfort und machen sich mehr und mehr geltend. Die historisch-philologischen Wissenschaften haben keinen so reichen Boden; sie werden sich einem Stillstande nähern. Sie wirken aber dahin, die Zukunft an die Vergangenheit zu bevestigen; denn je mehr man von der Vergangenheit *weiss*, desto mehr *wählt* man die Anknüpfungspuncte der Zukunft an die Vergangenheit. Allen Täuschungen wird nachgeschaut; sie können sich nicht halten. Macht der Wahrheit, Vergänglichkeit der Verläumdung! Die praktischen Ideen bleiben; aller Prunk nutzt sich ab; die Wirkung der schönen Kunst mindert sich, man ist ihrer gewohnt; sie gehen in die Breite, schon um neu zu sein. — Das Verwaltungssystem wird nie durch sich allein bestehen. — Auf ungeordnete Freiheit folgt Despotismus. — Alle wahre Macht wächst durch sich selbst, so lange sie nicht den Unwillen in einem grossen Kreise gegen sich reizt. — Mit der Bevölkerung wächst die Reibung; Auswanderung als Hülfsmittel.

Unser ganzer Zustand ist sehr künstlich. Daher ist sehr nöthig, seine Bedingungen zu kennen, und nicht seine Stützen sinken zu lassen.

Die Zukunft entsteht aus der Meinung. Verschiedene Meinung giebt ungewisse Zukunft, weil das Ende des Streits nicht abzusehen. Also: *haltet an der Wahrheit!* also auch an den *wahren Kräften,* in Bodencultur, Gewerbe, Handel, Kunst, Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit; — in der Familie, in den Communen; — ohne Ueberspannung durch Eigensinn, ohne Schwindelei. Wollet nichts im Staate, was nicht den vorhandenen Kräften entspricht. Keine unsichere Neuerung! — Wollt nicht mehr wirken, als ihr könnt. Kein unwahres Veraltetes! — Seid bereit zum Zusammenwirken, aber wachsam gegen jeden Trug. Lasst euch nicht täuschen durch scheinbar gemeinnützige Pläne, die der Egoismus oder Ehrgeiz Einzelner vorbringt.

Die Zukunft entsteht grossentheils aus dem Zusammenleben der Menschen von verschiedenen Ständen. Auf dem Lande: die Gutsherrn, die Beamten, die Prediger, die Bauern. In kleinen Städten: die reichen Bürger, die Prediger, die Beamten, die Schullehrer, die Aerzte, die Krämer, die Handwerker, die Tagelöhner, — und deren Frauen. (Halbfremd: die einquartierten Soldaten.) In grossen Städten die mannigfaltigsten Stände. Hier kommen Extreme von Reichthum und Armuth in Betracht, und leider meistens ein furchtbarer Pöbel, den Unruhstifter gebrauchen können. — Verschiedenheit der Handels- und Residenzstädte. —

Das Gleichartige sammelt, das Ungleichartige scheidet und beobachtet sich. Corporationsgeist und Standesehre gerathen in Spannung. Diese Spannung mindern heisst wohlthun. (Interessantes Phänomen: das Leben in Badeorten, wo die Gesellschaft sich jedes Jahr von vorn an neu zusammensetzt, und wo der Einfluss des Geschäftslebens aufhört.)

Der Ueberdruss, welchen das Missfällige der geselligen Berührungen hervorbringt, wirft nun Viele in die Einsamkeit zurück; bei Andern entsteht gerade hier der Zunder, in den zuerst die Feuerfunken fallen, wenn Anlass zu öffentlichen Unruhen ist. (Vor der Revolution in Frankreich hatten sich Adel, Geistlichkeit und Volk gegenseitig verachtet und gegen einander gespannt.) — *Unzufriedenheit,* welche ins *tägliche* Leben hinein greift, täglich drückt und spornt, bringt eine veränderte Zukunft hervor.

Erzwungener Höflichkeit ist nie zu trauen. Wahre Anhäng-

lichkeit Vieler an den Hervorragenden ist dagegen das Princip der Sicherheit des Bestehenden. Nun giebt es aber nothwendig mehrere Hervorragende in verschiedener Hinsicht. Diese müssen unter einander in Harmonie sein; wo nicht, so bereitet sich eine andere Zukunft vor.

Ferner muss jeder Hervorragende seine Anhänger unter einander in Harmonie halten. Die Unruhstifter dagegen giessen ihr Scheidewasser auf die Anhänger, um sie zu trennen, dann loszureissen, darauf die Hervorragenden zu entzweien und endlich zu stürzen, unter Vorspiegelung einer Gleichheit, die nie eintreten kann. *Dass* sie nie eintreten kann, müssen die Conservativen zur allgemeinen Einsicht zu bringen suchen.

Zukunft, als abhängig von den Formen und der Macht.

(Allg. prakt. Philos. B. II., Cap. 11)

Die Geschichte zeigt bei den classischen Alten den Staat in herrschenden Städten, im Mittelalter dagegen den Kampf des Lehnssystems mit den Städten. Daraus *soll* hervorgehn: 1) richtige Communalverfassung der Städte; 2) richtige Wechselwirkung des Landes mit den Städten, deren jede ihre Umgegend hat, worauf sie wie ein anziehender Mittelpunct wirkt; 3) der Bund der Städte (begünstigt durch Mittel der Communication;) 4) Unterordnung dieses Bundes unter die Regierung. — *Vermieden* soll die politische Spaltung werden, welche zwischen Stadt und Land einzutreten pflegt. Das Gleichgewicht zwischen Stadt und Land erfordert bedeutende Gutsbesitzer, die aber auf dem Lande leben müssen, also nicht so vornehme Familien, dass sie das Land verachten und nur in der Stadt leben mögen.

Die Gesetzgebung soll sich ununterbrochen, wie ein Organismus durch seinen Stoffwechsel, erweitern, aber auch reinigen. Hierher der Unterschied grösserer Stetigkeit im Privatrecht und grösserer Wandelbarkeit im öffentlichen Recht. So lange ein Staat besteht, lebt und gedeiht, wächst seine Gesetzgebung und reinigt sich. Sie hat immer zu thun, damit die Principien des Fortgangs sich nicht in Principien des Rückgangs verwandeln, sich nicht stören, sondern vereinigen. Dabei setzt sie die praktischen Ideen stillschweigend voraus; denn diese brauchen nicht

erst geboten oder gestiftet zu werden. An der Rechtsgesellschaft ist immer zu bilden, damit die Anlässe des Streites gemildert werden; am Cultursystem ist immer etwas zu begünstigen und zu beaufsichtigen, weil es immer bunter und grösser wird, aber auch immer mehr Spaltungen offenbart, wenn es nicht davor bewahrt wird.

Kirche und Schule müssen über die einzelnen Staaten hinaus bilden und verknüpfen.

Die Schulen für verschiedene Stände fixiren den Unterschied dieser Stände; während sie das Allgemeine der Bildung gemeinschaftlich haben. Durch die *gelehrten* Schulen, welche das lange Dauernde (alte Sprachen und Geschichte) und das Zeitlose (Mathematik und Philosophie) lehren, wird die Zukunft an die Vergangenheit geknüpft und aus ihr entwickelt. Die Bürgerschulen sollen, so viel möglich dasselbe besorgen, aber für Menschen, die mehr in der Gegenwart leben werden; daher hier das zunächst Anwendbare mehr in Betracht kommt, nur mit mehr Ausbreitung im Raume (Geographie, neuere Sprachen u. s. w.) — Mädchenschulen und Elementarschulen weichen hierin wesentlich ab; sie sind für Menschen, die sich anschliessen müssen, weil sie die Zeit nicht leiten können. Gelehrte und höhere Bürgerschulen und hohe Volksschulen werden daher nicht ganz von der Pädagogik bestimmt, und dürfen sich nicht die *ganze* Erziehung anmaassen, sondern müssen den Familien übrig lassen. Die Familienerziehung (mit Hülfe der Hauslehrer) bleibt daher in rein pädagogischer Beziehung immer im Vortheile.

Jeder Staat besitzt zu jeder Zeit ein gewisses Capital an pädagogischer und lehrender Kraft; diese muss er bestens benutzen. Er kann die Kraft nicht schaffen und muss die höheren Lehrer nach *ihrer Ueberzeugung* walten lassen. Dies fällt ins vorige Capitel zurück. Aber die vorhandene Kraft und Ueberzeugung hat er in Thätigkeit zu setzen, und hiermit wird diese Kraft zugleich neu erzeugt und vor dem Aussterben gehütet.

Der Staat soll die Schulen nicht *fürchten.* Sie wirken, wie das Vorhergehende zeigt, nicht unmittelbar auf die Zukunft, sondern ihre Wirkung bricht sich grossentheils an den geselligen Verhältnissen; was dazu nicht passt, wird zerstört. Vieles zerstört schon der Streit der *Schulen im wissenschaftlichen Sinne.*

Keine Schule darf *sinken.* Sie sinkt aber, wenn sie nicht

sorgsam erfrischt wird, weil die Schularbeit viel Kraft verzehrt. Dahin gehört, dass oftmals junge Männer nur für eine Zeitlang das Schulamt wünschen, und nicht *alle* Schulstellen vest bestimmt sind. Sehr merkwürdig ist, dass die Schulen das Letzte waren, was in Ansehung des dahin gehörigen Beamtenstandes vom Staate hinlänglich beachtet und unterstützt wurde. Und die Gymnasien früher, als die Bürgerschulen. Warum? Die Gymnasien sind Schulen für Beamte. Schwäche des Gemeingeistes im Publicum, welches Bürgerschulen hätte stiften sollen!

Die Kirche *vereinigt* die Stände so viel als möglich, indem sie den Unterschied bei Seite setzt. Kirchenspaltung macht dagegen einen Versuch zu trennen, der, wenn er misslingt, auf die Kirche selbst zurückfällt. Dies ist der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Kirche. (Nathan der Weise!) So lange es Kirchenspaltung giebt, mag jede Kirche sich hüten, ihr Eigenthümliches mit Schärfe hervorzustellen; sie gewinnt, wenn sie es in Schatten stellt. Was sich ihrer trennenden Kraft entgegensetzt, weil es seiner Natur nach durchs gesellige Bedürfniss vereint bleibt oder nach Einheit strebt, das ist mächtiger als sie. — (Gegensatz der Kirchenlehrer gegen den Philosophen. Der Philosoph kann und soll *allein* veststehn; der *Kirchenlehrer* ist *nichts ohne den Glauben der Gemeinde.* Darum schreibt der Staat die Philosophie nicht vor; er rechnet auf den Widerstreit der Systeme vor ausgemachter Evidenz der Gründe; aber die Kirchenlehre muss von ihm geprüft werden, in wiefern sie mit dem Glauben der Gemeine zusammenstimmt, weil sonst Unruhe entsteht.)

Es ist vorerst Gemeingeist, der alle ächte Gesellschaft stiftet. Aber dieser kann sehr verschieden, durch hervorragende Personen, oder durch Objecte eines allgemeinen Strebens, oder durch Noth hervorgerufen sein, und — er durchdringt nicht unmittelbar die *Dienenden,* die nur als Werkzeuge mitwirken. Aus ihm entstehn Formen und Dogmen; und allmälig eine starre Herrschaft derselben. Von ihm sucht man sich zu befreien, wenn andre Umstände einen andern Gemeingeist erzeugen. Nun führen aber die Versuche nicht immer zu einem wirklich bessern Zustande; dann fühlt man sich von einer Nothwendigkeit befangen, die man nicht kennt, und daraus entsteht

wachsende Spaltung der Meinungen. Der Gemeingeist leidet, der Staat ist *ungesund* (im psychologischen Sinne). —

Wahres Wissen wird die Einhelligkeit wieder erzeugen, und mit ihr den dauernden Gemeingeist. Indem wir daran glauben, dass die Menschheit zum Fortschreiten geschaffen sei, setzen wir nothwendig voraus, dass ein hinlänglich bestimmtes Wissen könne gewonnen und verbreitet werden, um solche Einhelligkeit zu erlangen, bei welcher Formen und Dogmen nicht mehr aufgedrungen, sondern allgemein als richtig anerkannt und im Ganzen gern befolgt werden. Dies ist durchs Christenthum in in den Hauptzügen schon geschehen; daher im Ganzen die Ueberlegenheit der unter dem Einflusse des Christenthums gebildeten Staaten.

Ein nur leidlicher Begriff vom Weltplan muss sich zuerst daran bewähren, dass er die Vielförmigkeit der historischen Erscheinungen in sich aufnehmen könne. Aber er muss deren Zufälligkeit nach den Umständen der *Orte* und *Zeiten* nicht in Nothwendigkeit umdeuten. Ein Blick auf die Landkarte erinnert, dass sich die bewohnbare Erdfläche nach geologischen Gesetzen gebildet hat; und man muss annehmen, dass solchen Gesetzen ihr Walten überlassen bleiben konnte, ohne das Wesentliche des Weltplans zu stören, obgleich dadurch die grösste Ungleichförmigkeit der Staatenbildung hervorging.

Bayer. Staats-
Biblio...

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

253

Herbart, Johann Friedrich,

Johann Friedrich Herbart's Sämmtliche Werke

Bd.: 9 : Schriften zur praktischen Philosophie ; Theil 2

Leipzig 1851

Opp. 492 t-9
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10604097-9